Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (3): 2009-2068

Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu Îsâgûcî Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi*

Critical Text Edition and Assesment of Dāwūd Ibn Muḥammad al-Qārisī's Commentary on Īsāghūjī

Ferruh Özpilavcı
Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı
Associate Professor, Marmara University, Faculty of Theology, Departmen of Logic
Istanbul, Turkey
fozpilavci@marmara.edu.tr
ORCID ID orcid.org/0000-0002-0668-8796

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 19 Eylül/September 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 14 Aralık/November 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 2009-2068
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.338952
* Bu çalışma, 11-14 Mayıs 2017 tarihlerinde Uluslararası Dâvûd-i Karsî Sempozyumu'nda sunulan "Dâvudi- Karsî'nin Şerhu Îsâgûcî Adlı Eserinin Değerlendirme ve Edisyon Kritiği" başlıklı bildirinin genişletilmiş halidir. Bu çalışmada katkıları olan yazma eser uzmanları Abdullah Öztop, Ahmet Kaylı, Esra Tellioğlu Ünver ve Ayşegül Sıvakçı'ya teşekkürlerimi sunmak isterim. / *This study is a revised and substantially developed version of the paper "Assesment and Critical Text Edition of Dāwūd Al-Qārisī's Sharhu Īsāghūjī" presented by Ferruh Özpilavcı in the International Dāwūd Al-Qārsī Symposium, held on 11-14 May 2017 in Kars, Turkey. I would like to express my thanks to Abdullah Öztop, Ahmet Kaylı, Esra Tellioğlu Ünver and Ayşegül Sıvakçı, the manuscript experts who contributed to this study in various ways.*
Atıf/Cite as: Özpilavcı, Ferruh. "Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu Îsâgûcî Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi-Critical Text Edition and Assesment of Dāwūd Ibn Muḥammad al-Qārisī's Commentary on Īsāghūjī". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 3 (Aralık 2017): 2009-2068. doi: 10.18505/cuid.338952.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu Îsâgûcî Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi

Öz: Osmanlı'nın mantık açısından verimli dönemlerinden biri sayılan XVIII. yüzyılın önemli din bilgini ve mantıkçısı Davud-i Karsî (ö. 1169/1756), özellikle Arap dili, kelâm, hadis ve mantık alanındaki çalışmalarıyla temayüz etmiştir. İmam Birgivī (ö. 981/1573) ve öğretisine özel ilgi duyması, Kahire'de uzun yıllar kalıp orada Mısır-Mağrib bölgesi ilmi geleneğini tevarüs ederek müderrislik yapmasıyla dikkat çeken Karsî'nin eserleri incelendiğinde aslında mantıkçı yönünün ne kadar güçlü ve birincil seviyede olduğu görülmektedir. Bu çalışmada Ebherî'nin meşhur eseri Îsâġûcî'ye Karsî'nin yapmış olduğu şerh incelenerek değerlendirildi ve eleştirmeli metin neşri gerçekleştirildi. Karsî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili bilgi verildikten sonra onun aslında pek çalışılmamış ve gün yüzüne çıkmamış olan on iki adet mantık çalışmasının tespit ve tanıtımını yapıldı. Karsî'nin Îsâġûcî'den başka yine meşhur olan Necmüddîn Kâtibî'nin Şemsiyye'si ve Sa'düddîn Teftâzânî'nin Tehzîbu'l-manṭıḳ'ına da şerhler yazdığı tespit edildi. Tahkiki yapılan eserin tespit edilebilen tüm nüshaları hakkında da bilgi verilerek aslında Îsâġûcî'ye alternatif bir el-Îsâġûci'l-cedîd isimli eser daha kaleme almış olan Karsî'nin, Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve Hüsam Kātî (ö. 760/1359) gibi meşhur mantıkçı şarihler karşısında mantık mevzularında kendi özgün yaklaşımları, eleştirileri ve katkıları tespit edilerek değerlendirildi.

Anahtar Kelimeler: Mantık, İslam Mantık Tarihi, Osmanlı Düşüncesi, Osmanlı Düşüncesinde Mantık, Mantık Şerh Geleneği, Îsâgûcî, Şerhu Îsâgûcî, Dâvûd-i Karsî.

Critical Text Edition and Assesment of Dāwūd Ibn Muḥammad al-Qārisī's Com-mentary on Īsāghūjī

Abstract: Living in the 18th century, a prolific era of Ottoman logic studies, Dāwūd al-Qārisī was a prominent scholar and logician who excelled in studies of Arabic Linguistics, Kalām, Hadith and Logic. Known as having a particular interest in Imam Birgivī (d. 981/1573) and his teaching, and serving as an instructor (mudarris) after living in Cairo and inheriting the scientific tradition of Egypt and the Maghrib, al-Qārisī's brilliancy in logic can be seen when his works on logic are examined. In this study, we prepare the critical text edition of al-Qārisī's

Commentary on al-Abharī's short but famous treatise Īsāghūjī. The edition also includes reviewing and assessment of the work. After giving information about the life and works of al-Qārisī, we introduce and describe twelve works of logic authored by him which have not been previously identified or deeply studied. We have identified that al-Qārisī authored two other commentaries, one on Najm al-dīn al-Kātibī's famous al-Shamsiyya, the other on Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī's Tahdhīb al-Mantıq wa al-Kalām. He also authored al-Īsāghūjī al-jadīd as an alternative for Īsāghūjī. After giving information about all identified copies of the edited work, we present al-Qārisī's original ideas, critics and contributions to logic issues against such prominent logicians and commentators as Muḥammad ibn Ḥamza al-Fanārī (834/1431) and Ḥusām al-dīn Ḥasan al-Kātī (760/1359).

Keywords: Logic, Logic in Islamic Philosophy, Ottoman Thought, Logic in the Ottoman Thought, Commentary Tradition in Logic, Īsāghūjī, Commentary on Īsāghūjī, Dāwūd al-Qārisī.

SUMMARY

Dāwūd al-Qārisī (Dāwūd al-Qārsī) was a versatile and prolific 18th century Ottoman scholar who studied in Istanbul and Egypt and then taught for long years in various centers of learning like Egypt, Cyprus, Karaman, and Istanbul. He held high esteem for Mehmed Efendi of Birgi (Imām Birgivī/Birgilī, d.1573), out of respect for whom, towards the end of his life, al-Qārisī, like Birgivī, occupied himself with teaching in the town of Birgi, where he died in 1756 and was buried next to Birgivî

Better known for his following works on Arabic language and rhetoric and on the prophetic traditions (hadith): Sharḥ uṣūl al-ḥadīth li'l-Birgivī; Sharḥ Ḳaṣīdat al-nūniyya (two commentaries, in Arabic and Turkish); Şarḥ Amsilat al-mukhtalifa fi al-ṣarf (two commentaries, in Arabic and Turkish); Sharḥ Binā'; Sharḥ ʿAvāmil; and Sharḥ Izhār al-asrār, al-Qārisī has actually composed textbooks in quite different fields. Hence the hundreds of manuscript copies of his works in world libraries. Many of his works were also recurrently printed in the Ottoman period.

One of the neglected aspects of al-Qārisī is his identity as a logician. Although he authored ambitious and potent works in the field of logic, this aspect of

him has not been subject to modern studies. Even his bibliography has not been established so far (with scattered manuscript copies of his works and incomplete catalogue entries).

This article primarily and in a long research based on manuscript copies and bibliographic sources, identifies twelve works on logic that al-Qārisī has authored. We have clarified the works that are frequently mistaken for each other, and, especially, have definitively established his authorship of a voluminous commentary on al-Kātibī's al-Shamsiyya, of which commentary a second manuscript copy has been identified and described together with the other copy.

Next is handled his most famous work of logic, the Sharh al-Isāghūjī, which constitutes an important and assertive ring in the tradition of commentaries on Isāghūjī. We describe in detail the nine manuscript copies of this work that have been identified in various libraries. The critical text of al-Qārisī's Sharh al-Isāghūjī, whose composition was finished on 5 March 1745, has been prepared based on the following four manuscripts: (1) MS Kayseri Raşid Efendi Library, No. 857, ff.1v-3v, dated 1746, that is, only one year after the composition of the work; (2) MS Bursa Inebey Yazma Eser Library, Genel, No.794B, ff.96v-114v, dated 1755; (3) MS Millet Library, Ali Emiri Efendi Arapça, No. 1752, ff.48v-58r, dated 1760; (4) MS Beyazıt Yazma Eser Library, Beyazıt, No. 3129, ff.41v-55v, dated 8 March 1772. While preparing the critical text, we have applied the Center for Islamic Studies (Islam Araştırmaları Merkezi, ISAM)'s method of optional text choice.

The critical text is preceded by a content analysis. al-Qārisī is well aware of the preceding tradition of commentary on Isāghūjī, and has composed his own commentary as a 'simile' or alternative to the commentary by Mollâ Fanârî which was famous and current in his own day. al-Qārisī's statement "the commentary in one day and one night" is a reference to Mollā Fanārī who had stated that he started writing his commentary in the morning and finished it by the evening.

al-Qārisī, who spent long years in the Egyptian scholarly and cultural basin, adopted the religious-sciences-centered 'instrumentalist' understanding of logic that was dominant in the Egypt-Maghrib region. Therefore, no matter how famous they were, he criticized those theoretical, long, and detailed works of logic which mingled with philosophy; and defended and favored authoring functional and cogent logic texts that were beneficial, in terms of religious sciences, to the seekers of knowledge and the scholars. Therefore, in a manner not fre-

quently encountered in other texts of its kind, he refers to the writings and views of Muhammad ibn Yūsuf al-Sanūsī (d.1490), the great representative of this logical school in the Egyptian-Maghrib region.

Where there is divergence between the views of the 'earlier scholars' (mutaqaddimūn) like Ibn Sînâ and his followers and the 'later scholars' (muta'akhkhirūn), i.e., post-Fakhr al-dīn al-Rāzī logicians, al-Qārisī is careful to distance himself from partisanship, preferring sometimes the views of the earliers, other times those of the laters. For instance, on the eight conditions proposed for the realization of contradiction, he finds truth to be with al-Fārābī, who proposed "unity in the predicative attribution" as the single condition for the realization of contradiction.

Similarly, on the subject matter of Logic, he tried to reconcile the mutaqaddimūn's notion of 'second intelligibles' with the muta'akhkhirūn's notion of 'apprehensional and declarational knowledge,' suggesting that not much difference exists between the two, on the grounds that both notions are limited to the aspect of 'known things that lead to the knowledge of unknown things.'

al-Qārisī asserts that established and commonly used metaphors have, according to the verifying scholars, signification by correspondence (dalālat al-mutābaqah), adding also that it should not be ignored that such metaphors may change from society to society and from time to time.

al-Qārisī also endorses the earlier scholars' position concerning the impossibility of quiddity (māhiyya) being composed of two co-extensive parts, and emphasizes that credit should not be given to later scholars' position who see it possible. According to the verifying scholars (muhaqqīqūn), it is possible to make definition (hadd) by mentioning only difference (fasl), in which case it becomes an imperfect definition (hadd nāqis).

He is of the opinion that the definition of the proposition (qadiyya) in al-Taftāzānī's Tahdhīb is clearer and more complete: "a proposition is an expression that bears the possibility of being true or false". He states that in the division of proposition according to quantity what is taken into consideration is the subject (mawdū') in categorical propositions, and the temporal aspect of the antecedent (muqaddam) in hypothetical propositions.

As for the unquantified, indefinite proposition (qadiyya muhmalah), al-Qārisī assumes that if it is not about the problems of the sciences, then it is virtually/potentially a particular proposition (qadiyya juz'iyyah); but if it is about the problems of the sciences, then it is virtually/potentially a universal proposition (qadiyya kulliyyah). This being the general rule about the ambiguous (muhmal) propositions, he nevertheless contends that, because its subject (mawdū') is negated, it is preferable to consider a negative ambiguous (sāliba muhmalah) proposition like "human (insân) is not standing" to be a virtually/potentially universal negative (sāliba kulliyyāh) proposition.

He states that a disjunctive hypothetical proposition (shartiyya al-munfasila) that is composed of more than two parts/units is only seemingly so, and that in reality it cannot be composed of more than two units.

Syllogism (qiyās), according to al-Qārisī, is the ultimate purpose (al-maqsad al-aqsā) and the most valuable subject-matter of the science of Logic. For him, the entire range of topics that are handled before this one are only prolegomena to it. This approach of al-Qārisī clearly reveals how much the 'demonstration (burhān)-centered' approach of the founding figures of the Muslim tradition of logic like al-Fārābī and Ibn Sīnā has changed.

al-Abharî, in his Isāghūjī makes no mention of 'conversion by contradiction' ('aks al-naqīd). Therefore, al-Qārisī, too, in his commentary, does not touch upon the issue. However, in his Isāghūjī al-jadīd al-Qārisī does handle the conversion by contradiction and its rules. Following the method of Isāghūjī, in his commentary al-Qārisī shortly touches on the four figures (shakl) of conjuctive syllogism (qiyās iqtirānī) and their conditions, after which he passes to the first figure (shakl), which is considered 'the balance of the sciences' (mi'yār al-'ulūm), explaining the four moods (darb) of it. In his Isāghūjī al-jadīd, however, al-Qārisī handles all the four figures (shakl) with all their related moods (darb), where he speaks of five moods (darb) of the fourth figure (shakl). The topic of 'modal propositions' (al-muwajjahāt) and of 'modal syllogism' (al-mukhtalitāt), both of which do not take place in the Isāghūjī, are not mentioned by al-Qārisī as well, either in his commentary on Isāghūjī or in his Isāghūjī al-jadīd.

al-Qārisī proposes that the certainties (yaqīniyyāt), of which demonstration (burhān) is made, have seven, not six, divisions. After mentioning (1) axioms/first principles (awwaliyyāt), (2) observata/sensuals (mushāhadāt), (3)

experta/empiricals (mujarrabāt), (4) acumenalia (hadthiyyāt), (5) testata (mutawātirāt), and (6) instictives (fitriyyāt), that is, all the 'propositions accompanied by their demonstrations,' al-Qārisī states that these six divisions, which do not need research and reflection (nazar), are called badīhiyyāt (self-evidents), and constitute the foundations (usūl) of certainties (yaqīniyyāt). As the seventh division, he mentions (7) the nazariyyāt (theoreticals), which are known via the badīhiyyāt, end up in them, and therefore convey certainty (yaqīn). For al-Qārisī, the nazariyyāt/theoreticals, which constitute the seventh division of yaqīniyyāt/certainties, are too numerous, and constitute the branches (far') of yaqīniyyāt.

Every time the concept of 'Mughālata' (sophistry) comes forth in the traditional sections on the five arts usually appended to logic works, al-Qārisī often gives examples from what he sees as extreme sūfī sayings, lamenting that these expressions are so widespread and held in esteem. He sometimes criticizes these expressions. However, it is observed that he does not reject tasawwuf in toto, but excludes from his criticism the mystical views and approaches of the truth-abiding (ahl al-haqq), shārī'ā-observant (mutasharri') leading sufis who have reached to the highest level of karâmah.

GİRİŞ

İslam Mantık tarihinde 13. yüzyıl ve sonrasında, eğitim merkezli, özlü mantık metinleri ortaya çıkmış ve bunların etrafında şerh ve hâşiyelerle oluşan mantık geleneği, İslam dünyasının geneline hâkim olmuştur. Ders kitabı niteliğinde, büyük bir yaygınlık ve hüsnü kabul gören bu eserlerin en başında hiç kuşkusuz Esîrüddin Ebherî'nin (ö. 663/1265) *Îsâġûcî* ismiyle meşhur olan mantık risalesi gelmektedir. Benzer şekilde muhtelif müellifler tarafından şerh ve hâşiyelerle takip edilen, medrese müfredatına giren ve nüshalarının çokluğu ve yaygınlığı bakımından öne çıkan diğer mantık risaleleri arasında sırasıyla Necmüddîn Katibî'nin (ö. 675/1277) *Şemsiyye*'si, Sa'düddîn Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Tehẕîbu'l-manṭıḳ*'ı, Muhibbullah Bihârî'nin (ö. 1119/1707) *Süllemü'l-ʿulûm*'u, Abdurrahman Ahdarî'nin (ö. 983/1575-76) manzum *es-Süllemü'l-mürevnaḳ*'ı, Muhammed

Yusuf es-Senûsî'nin (ö. 895/1490) *Muḫtaṣaru'l-manṭıḳ*'ı ve Efdalüddin Hûnecî'nin (ö. 646/1248) *el-Cümel fi'l-manṭıḳ*'ı zikredilebilir.[1]

İslam dünyasında uzun süre hem mantık eğitimi hem de bizatihi mantık yapma yöntemi, ağırlıklı olarak söz konusu eserlerin şerh ve hâşiyeleri üzerinden devam etmiştir. Bunların da yine kendi içlerinde daha fazla itibar görmüş alt şerh-hâşiye gelenekleri oluşmuştur. Bu bağlamda *Îsâġûcî*'nin en meşhur şerh-hâşiye zincirlerinden birini, bilinen ilk *Îsâġûcî* şarihi olan Hüsam Kâtî'nin (ö. 760/1359) şerhi ve onun Muhyiddin et-Tâlişî (ö. 884/1479) hâşiyesi oluştururken; ikincisini ise Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) şerhi ile Kavl-i (Kul) Ahmed b. Hızır'ın (ö. 950/1543) bu şerhe yazmış olduğu hâşiye oluşturmaktadır. Bu iki meşhur şerh-hâşiye zincirinden sonra *Îsâġûcî* şerhleri arasında öne çıkanlar arasında Zekeriyya el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) *el-Muṭṭalaᶜ* isimli şerhi, Mahmut b. Hasan el-Mağnisevî'nin (ö. 1222/1807) *Muġni't- ṭullâb*, Ömer Feyzi et-Tokâdî'nin (ö. 1263/1849) *ed-Dürru'n-nâcî* isimli şerhleri ve İsmail Gelenbevî'nin (ö. 1205/1790) şerhi sayılabilir.[2]

İşte çok yönlü bir âlim ve müderris olan Dâvûd el-Karsî el-Hanefî (ö. 1169/1756) de İslam dünyasının en meşhur mantık eseri olan Ebherî'nin *Îsâġûcî*'sine Mağnisevî, Tokâdî ve Gelenbevî gibi âlimlerden önce şerh yazmış bir mantıkçıdır. Ayrıca kendi tarzına göre alternatif bir 'Yeni Îsâgûcî', *el-Îsâġûci'l-*

---

[1] Kanada McGill Üniversitesi, Institute of Islamic Studies'in The Post-classical Islamic Philosophy Database Infrastructure (PIPDI) başlıklı (Klasik Sonrası İslam Felsefesi Veritabanı) projesi tespitlerine göre İslam dünyasındaki yaygınlığını göstermesi açısından en başta gelen *Îsâġûcî* üzerine, tespit edilebilen 35 şerh ve 42 hâşiye (şerhe veya hâşiyeye hâşiye, talik, tekmile vb. türdeki şerhler) ile toplam 77 müstakil çalışma bulunmaktadır; ondan sonra sırasıyla *Şemsiyye* üzerine 25 şerh ve 47 hâşiye ile 72 çalışma; *Tehẕîbu'l-manṭıḳ* üzerine 29 şerh ve 39 hâşiye ile 68 çalışma; *Süllemu'l-ᶜulûm* üzerine 22 şerh ve 12 hâşiye ile 34 çalışma; *es-Süllemü'l-mürevnaḳ* üzerine 17 şerh ve 7 hâşiye ile 24 çalışma; ilk bölümü mantığa hasredilen Urmevî'nin *Meṭâliᶜu'l-envâr*'ı üzerine 6 şerh ve 18 hâşiye ile 24 çalışma; Senûsî'nin *Muḫtaṣaru'l-manṭıḳ*'ı üzerine 5 şerh ve 7 hâşiye ile 12 çalışma ve Hûnecî'nin *Cümel*'i üzerine 5 şerh çalışması bulunmaktadır. Bk. http://islamsci.mcgill.ca/RASI/docs/pipdi.htm#dd2 (erişim: 12 Haziran 2017).

[2] Hüsâm Kâtî'nin *Îsâġûcî* şerhi üzerine tespit edilebilen 15 hâşiye çalışması; Molla Fenârî'nin *Îsâġûcî* şerhi üzerine 12 çalışma; Mısır-Mağrib bölgesinde daha çok rağbet göre Zekeriyya Ensârî'nin *Îsâġûcî* şerhi üzerine ise 10 çalışma bulunmaktadır. Bk. http://islamsci.mcgill.ca/RASI/docs/pipdi.htm#dd2 (erişim: 12.06.2017).

cedîd kaleme almış ve bu risalesini de şerh etmiştir.[3] İslam dünyasının en yaygın üç mantık risalesinden diğer ikisine de yani *Şemsiyye* ve *Tehẕîb* üzerine de şerh yazan Dâvûd-i Karsî'nin, bu eserlerin meşhur şerhlerine hâşiye yazmaktansa kendisinin doğrudan şerh yazması ve alternatif yeni bir mantık risalesi kaleme alması, onun mantık alanında iddialı olduğunun göstergesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim Arap Dili ve Edebiyatı, Hadis, Kelam, Tefsir, Kıraat ve İlm-i Mîkat gibi muhtelif dinî ilimlerde rağbet gören pek çok eser vermiş olan Dâvûd-i Karsî[4], tespit edebildiğimiz on iki adet mantık eseriyle aslında Osmanlı düşüncesinin önemli mantıkçılardan biri olarak da öne çıkmaktadır.

1. DÂVÛD-İ KARSÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Hayatı

Dâvûd-i Karsî, hicrî 12./miladî 18. yüzyılda yaşamış çok yönlü bir Osmanlı âlimidir. Doğum yeri nisbesinden de anlaşıldığı üzere Kars olup burada ilk eğitimini almıştır. Kaynaklarda Çolak Abdullah Efendi (ö. 1200/1785)'den Kars'taki hocası olarak bahsedilmektedir.[5] Bu eğitiminin ardından İstanbul'a gelen Karsî, tahsiline burada da devam etmiştir. Daha sonra hicrî 1150 (miladi 1737) tarihinde veya daha erken bir tarihte Mısır'a giderek tahsiline devam etmiş ve kısa sürede ders vermeye başlamıştır. Biyografi kaynakları buradaki yaşantısı hakkında ayrıntılı bilgi vermese de Dâvûd-i Karsî, *Şerḥu Tekmileti't-Tehẕîb* (telif tarihi 1152/1739), *Şerḥu Risâleti uṣûli'l-ḥadîs̱* (1151/1738), *Şerḥu't-Teẕkire fi'l-âdâb* (1152/1739) ve *Şerḥu Tehẕîbi'l-manṭıḳ* (1150/1737) adlı eserlerini Mısır'da yazdığını bizzat kendisi eserlerinin sonunda ifade etmektedir.

Yine bir eserinin istinsah tarihinden hareketle hicrî 1154 tarihlerinde (miladi 1741'in ortaları) İstanbul'da olduğunu öğrendiğimiz Karsî'nin, diğer bir eserinde verdiği bilgiye göre hicrî 1158 (miladi 1745) tarihinde İstanbul'da ikamet ettiğini öğreniyoruz.[6] İstanbul'da ne kadar kaldığını bilemeksek de yine bir eseri-

---

[3] Bk. İbrahim Çapak ve Ferruh Özpilavcı, "Bir Kıbrıslı Müderris Davud-i Karsî'nin el-Îsâgûcî el-Cedîd ve'd-Durri'l-Ferîd Adlı Risâlesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 2 (2015): 7-35.

[4] Cemil Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 9 (İstanbul: TDV Yay., 1994), 29-32.

[5] Âkifzâde el-Âmâsî, *el-Mecmûᶜ fi'l-meşhûd ve'l-mesmûᶜ*, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi Arabî, nr. 2527, 70ᵃ.

[6] Dâvûd-i Karsî, *Şerḥu'l-Ḳasîdeti'n-nûniyye*, Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde, nr. 166, 16ᵃ.

nin telif tarihinden hareketle hicrî 1162 (miladi 1749) yılında Kıbrıs'ta olduğunu öğreniyoruz. *el-Îsâġûci'l-cedîd* ve *el-Velediyyetü'l-cedîde* adlı eserlerinin telif kaydında Kıbrıs'ta olduğunu söyleyen Karsî'nin, Osmanlı'da genellikle sürgün yeri olarak kabul eden Kıbrıs adasında niçin ikamet ettiğine dair bir bilgiye rastlayamıyoruz. Karsî'nin hicrî 1165 (miladi 1752) istinsah tarihli *Şerḥu'l-Îsâġûci'l-cedîd* adlı eserinin bir başka kişi tarafından Girit adasında istinsah edilen nüshasına bakılırsa, Kıbrıs'ta da Mısır'da olduğu gibi tedris faaliyetlerine devam ettiğini tahminen söyleyebiliriz.[7]

Biyografik kaynaklardaki yetersiz bilgilerden dolayı Karsî'nin bir başka eseri *Risâle fî iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye*'ye baktığımızda, eseri Vezir Topal Osman Paşa'nın (ö. 1146/1733) oğlu Râtib Ahmed Paşa'ya (ö. 1171/1758) ithaf ettiğini öğreniyoruz.[8] Bu ayrıntı, bize Karsî'nin Osmanlı devlet adamları ile kısmen de olsa irtibat içerisinde olduğunu göstermektedir. Eserin Karsî tarafından telif edilme tarihi bilinmemekle beraber, isimsiz bir müstensih tarafından hicri 1158 tarihinde istinsah edilmiş bir nüshasına sâhibiz.[9] Karsî'nin eserlerinden hareketle ortaya çıkan yol haritası da göz önünde bulundurulursa, kendisinin uzun müddet müderrislik yaptığı ve aynı zamanda Râtib Ahmed Paşa'nın da valilik yaptığı Aydın'da Paşa ile irtibat kurduğunu söyleyebiliriz.[10] Bunu destekler mahiyette kaynaklar, Paşa'nın âlim ve şâirleri himaye eden bilge bir şahsiyet olduğundan bahsetmekte ve kendisinin de dîvân sâhibi bir şâir olduğu belirtilmektedir.[11]

1 Şevval 1162 (14 Eylül 1749) tarihinde Karaman'da bulunan Karsî burada Ebû Sa'îd el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) *Risâle fi'l- ḳażiyye ve eczâ'ihâ* isimli eserine

---

[7] Karsî, "Mukaddime", *Şerḥu Risâleti uṣûli'l-ḥadîs̱* içinde, thk. Halil İbrahim Kutlay (Amman: Ervika 2016), 26-29.

[8] Karsî, Râtib Ahmed Paşa'yı "bidatçıların hakkından gelen", "âlimlerin ve emirlerin sığınağı", "vezirlerin ve erdemli kişilerin en şereflisi" şeklinde övmektedir. Bk. Karsî, *Risâle fî iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye*, Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 387, 111[b]-112[a]. (111[b]-112[a]).

[9] Karsî, *Risâle fî iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye*, Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 387, 111[b]-123[a].

[10] Mehmed Zeki Pakalın, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul), 4:1309, 1360.

[11] Pakalın, *Sicill-i Osmânî*, 4:1360; Kılıç, Yasin, "Râtib Ahmed Paşa, Hayatı, Edebî Şahsiyeti, Dîvânının Tenkitli Metni ve İncelemesi" (Yüksek Lisans tezi, Atatürk Üniversitesi, 1996), 415. Ayrıca Râtib Ahmed Paşa'nın çeşitli seraskerlik, vezirlik ve valilik gibi tayinleri ve III. Ahmed'in kızı Ayşe Sultan'la evlenmesine dair malumat için bk. Vakanüvis Subhi Mehmed Efendi, *Subhî Tarihi*, hz. Mesut Aydıner (İstanbul: Kitabevi 2007), 245, 625, 778, 837, 848.

şerh yazmıştır. Karsî'nin, hem biyografi kaynaklarına hem de bazı eserlerinin telif kayıtlarına bakıldığında, hayatının son yıllarını Aydın'ın Birgi kasabasında geçirdiği ve burada vefat ettiği anlaşılmaktadır. Hicrî 1169'ta (miladi 1756) vefat eden Dâvûd-i Karsî, İmâm Birgivî'nin (ö. 981/1573) kabrinin civarına defnedilmiştir. Kaynakların tamamı kendisinin zühd hayatına önem veren takvâ sahibi bir kişi olduğuna vurgu yapmaktadır. Ayrıca kaynaklar, Karsî'nin Osman ve Ömer adında iki oğlu olduğunu, oğlu Osman'ın Medine'de ikamet edip bazı eserler telif ettiğini, Ömer'in ise babasının kabrinin yakınlarına medfun olduğunu belirtmektedir.[12]

Karsî'nin kendisine büyük bağlılık gösterdiği âlim şüphesiz İmâm Birgivî'dir. *Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'n-nûniyye*'sinde büyük hayranlık duyduğu İmâm Birgivî'yi sürekli olarak muhakkik âlim ve fâzıl gibi sıfatlarla nitelendirmektedir. Onun bütün eserlerini okuduğu onlara yaptığı atıflardan anlaşılmaktadır.[13] *Şerḥu'l-Îsâġûci'l-cedîd*'deki ifadeleri dikkat çekicidir: "Bu şerhi ilim ve takva yurdu olan Birgi'de tamamladım, Allah ömrümüzün sonuna kadar bizi burada daim kılsın ve bizi muhakkik ve mudakkik Birgivî merhum ile haşretsin."[14]

Kaynaklarda Karsî'nin öğrencileri hakkında herhangi bir bilgi yer almasa da, eserlerinin henüz kendisi hayattayken Osmanlı coğrafyasının çok farklı yerlerinde istinsah edilmiş olması, kendisinin hem pek çok öğrenci yetiştirdiğini hem de birçok önemli bölgede tedris faaliyetinde bulunarak ilmi faaliyetleri sayesinde tanınırlık kazandığını göstermektedir. Karsî'nin eserlerinin dünya kütüphanelerinde yüzlerce yazma nüshası bulunmakta olup, birçok eseri Osmanlı döneminde matbû olarak defalarca yayınlanmıştır.

1.2. Eserleri

Dâvûd-i Karsî'nin klasik kaynaklar, modern çalışmalar ve yazma eserlerin taranması sonucunda tespit ettiğimiz mantıkla ilgili eserlerinin ayrıntılı tanıtı-

---

[12] Bağdadlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ʿârifîn* (İstanbul: 1951), 1:363; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire 1344/1925), 1:309; Âkifzâde el-Âmâsî, *el-Mecmûʿ fi'l-meşhûd ve'l-mesmûʿ*, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi Arabî, nr. 2527, 70[a]; Ömer Rıza Kehhâle, *Muʿcemu'l-müellifîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1993/1414.), 1: 702.

[13] Resul Öztürk, "Dâvud-i Karsî (1169/1756): Kelâmî Görüşleri ve Kaynakları", *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014): 97.

[14] Karsî, *Şerḥu'l-Îsâġûci'l-cedîd*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1090, vr. 197[b].

mına geçmeden önce, yine kaynaklarda zikredilen ve kütüphanelerde kayıtlı olan, mantık ilmi haricindeki diğer teliflerini burada zikretmek, onun ilmî faaliyetlerinin kapsamını ortaya koyması açısından faydalı olacaktır:

1- *er-Risâletü'n-nûriyye ve'l-mişkâtü'l-ḳudsiyye*; 2- *el-Fethiyye fî beyâni'ḍ-ḍâdi'l-ḳaṭᶜiyye*; 3- *et-Taḳrîrâtü'l-ᶜacîbe ve't-taḥrîrâtü'l-ġarîbe ᶜale'l-besmele ve'l-ḥamdele ve'ṣ-ṣalvele*; 4- *Şerḥu'd-dürri'l-yetîm*; 5- *Şerḥu uṣûli'l-ḥadîs̱ li'l-Birgivî*; 6- *Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'n-nûniyye (Arapça ve Türkçe iki şerh)*; 7- *Şerḥu âmentü billah*; 8- *Şerḥu Ḳasîdeti bedᵓi'l-emâlî*; 9- *Risâle fî mesᵓeleti'l-iḫtiyârâti'l-cüzᵓiyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye*; 10- *Şerḥu'r-risâleti'l-fetḥiyye fi'l-aᶜmâli'l-ceybiyye*; 11- *Şerḥu'r-risâle fi'l-ᶜamel bi'r-rubᶜi'l-mevsûm bi'l-muḳantarât*; 12- *Taḳrîrât-ı Dâvûd Efendi (Maᶜlûmât)*; 13- *Şerḥu'l-Emsileti'l-muḫtelife fi'ṣ-ṣarf (Arapça ve Türkçe iki şerh)*; 14- *Şerḥu'l-Binâᵓ*; 15- *Şerḥu'l-ᶜAvâmil*; 16- *Şerḥu İzhâri'l-esrâr*; 17- *Muhtâru Muhtârı'ṣ-ṣıḥâḥ*; 18- *Şerḥu'r-Risâleti'l-Endülüsiyye fi'l-ᶜarûz*;[15] 19- *Şerḥu*'l-Kâfiye li-İbni'l-Ḥâcib; 20- *er-Risâle mine'l-meᶜânî ve'l-beyân fi'l-imtiḥân.*

Bazı biyografi kaynaklarının ve katalogların Dâvûd-i Karsî'ye izafe ettikleri fakat ona aidiyetinde tereddütler bulunan eserler ise şunlardır:

1- *Şerḥu Delâili'l-ḫayrât*; 2- *Şerḥu'l-Menâr fi'l-uṣûl*; 3- *Mecmaᶜu'l-baḥreyn fî tefsîri'l-Kurᵓân*; 4- *Ḫulâṣatü'l-ḥavâşî fî tefsîri'l-Ḳâḍi'l-Beyżâvî*; 6- *er-Risâle fî tavżîḥi'l-muḳaddimâti'l-erbaᶜa*; 6- *Taᶜlîkât ᶜalâ ḳavlihi teᶜâlâ Mâ nensaḫ min âyetin*; 7- *Şerḥu't-Ṭarîḳati'l-Muḥammediyye (Türkçe)*;[16] 8- *Mütâlaᶜatu huṣûsi'l-kilem fî Şerḥi meᶜânî Fuṣûsi'l-ḥikem*.

1.2.1 Dâvûd-i Karsî'nin Mantık Eserleri

Dâvûd-i Karsî'nin, bibliyografik kaynakların yanı sıra yazma nüshalar üzerinden tespit edebildiğimiz kadarıyla mantık ilmine dair eserleri şunlardır:

1. Şerḥu Îsâġûcî

Karsî'nin Kıbrıs'ta 1745 (h. 1158) yılında yazdığı ve çalışmamızın konusunu teşkil eden söz konusu eserle ilgili ayrıntılı bilgi ileride verilecektir.

---

15 Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", 29-32; Âkifzâde, *el-Mecmûᶜ*, 70[a]; Bağdadlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ᶜârifîn*, 1:363; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1:309; Karsî, *Risâle fî iḫtiyârâti'l-cüzᵓiyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye*, Osmanlı neşri, s. 11, trh 1312, İsmail Hakkı 404.

16 Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", 29-32; Âkifzâde, *el-Mecmûᶜ*, 70[a]; Bağdadlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ᶜârifîn*, 1:363; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1:309; Karsî, *Risâle fî iḫtiyârâti'l-cüzᵓiyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye*, Osmanlı neşri, s. 11, trh 1312, İsmail Hakkı 404.

2. el-Îsâġûci'l-cedîd

Karsî'nin, 1749 (h. 1162) yılında Kıbrıs'ta telif etmiş olduğu bu eseri, Ebherî'nin *Îsâġûcî*'sine benzer şekilde kaleme alınmış muhtasar bir mantık risalesidir. Kütüphanelerde kayıtlı pek çok nüshası bulunan eserin, eleştirmeli metin ve incelemesi 2015 yılında yayınlanmıştır.[17]

3. Şerḥu'l-Îsâġûci'l-cedîd

Yukarıda adı geçen *el-Îsâġûci'l-cedîd*'e yine müellifi Karsî tarafından muhtemelen 1752 (h. 1165 ?) yılında yazılmış şerhtir. Kütüphanelerde bulunan nüshalarının kayıt bilgileri şöyledir: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 1090/7, 163[b]-197[b]; Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, nr. 830/3, 71[b]-102[b].[18]

4. Şerḥu'ş-Şemsiyye

Karsî'nin Kâtibî'nin meşhur eseri *Şemsiyye*'ye yazmış olduğu bu şerhin tespit edebildiğimiz iki nüshası bulunmaktadır. Birincisi, Safranbolu Belediye Kütüphanesi, İzzet Paşa Camii Yazma Eserleri arasında 437 numarada kayıtlıdır. Hicrî 1200 yılında (miladi 1786) istinsâh edilen bu nüsha 69 varaktır (1[b]-69[a]).

İkinci nüsha ise Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 6853'da kayıtlıdır ve 55 varaktır (71[b]-126[b]).

Bu çalışmayla Karsî'nin böyle bir önemli mantık eseri olduğunu da tespit edip ortaya koymuş olduk. Zira *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'ndeki "Dâvûd-i Karsî" maddesinde, *Şerḥu'ş-Şemsiyye* adlı eserin Karsî'ye ait olmadığı belirtilmektedir.[19] Fakat yukarıda zikrettiğimiz hem Safranbolu hem de Manisa yazmaları incelendiğinde, girişteki açık ifadelerden bu eserin Karsî'ye ait olduğu konusunda herhangi bir şüphe bulunmadığı anlaşılmaktadır. Karsî'nin eser girişlerinde kendine has üslübu bu iki nüshada da gözükmekte; eser, ifade ve içerik açısından da Karsî'nin diğer eserleriyle uyum göstermektedir. Aidiyet konusundaki bu şüphelerin, eserin Anadolu kütüphanelerinde yer alan bu iki nüshasının

---

[17] Çapak ve Özpilavcı, "Bir Kıbrıslı Müderris" 7-35 (Eleştirmeli metin, 22-35).

[18] Eserin Reşid Efendi, nr. 1090'da bulunan nüshasının sonundaki ferağ kaydında ifade edilen 1165 tarihi, şerhin telif tarihi de istinsah tarihi de tarihi olabilir. Dolayısıyla eser Birgi'de, 1165 yılında ya da *el-Îsâġûci'l-cedîd*'in telif tarihi olan 1162 ile 1165 arasında bir tarihte yazılmış olmalıdır.

[19] Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", 32.

incelenememesinden ve kataloglarda tekrar edilegelen bilgilerin teyit edilmemesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

5. Şerḥu Tehẕîbu'l-manṭıḳ

Bu eser, Teftâzânî'nin *Tehẕîbu'l-manṭıḳ ve'l-kelâm* adlı eserinin mantık bölümüne yazılmış bir şerhtir. Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey Koleksiyonu, nr. 325, 1b-80a'da bulunan nüshanın sonunda, eserin müellif hattı olduğu ve 1 Şaban 1150 (24 Kasım 1737) tarihinde yazıldığı ifade edilmektedir (80a). Bu şerh aynı zamanda *el-Mûcez* adıyla da bilinmektedir.

Karsî, bu eserini kaleme alırken Devvânî (ö. 908/1502) ve Tâcü's-Sa'îdî el-Erdebîlî'nin (ö. 875/1470 sonra) eserleri ile Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Şemsiyye* üzerine yaptıkları çalışmalardan faydalandığını ifade eder (1b).

6. Tekmiletü't-Tehẕîb

Bir kütüphane dışında başka yerde nüshasına rastlanılmayan[20] bu eser, bir ihtimal aşağıda açıklaması yapılan *Şerḥu Tekmiletü't-Tehẕîb*'in metinlerinin bir müstensih tarafından tahrîc edilerek müstakil bir eser gibi istinsâh edilmiş hâli olabilir; ancak daha büyük ihtimalle sonrasında şerhedilmek üzere en baştan müstakil bir eser olarak kaleme alınmış küçük bir risaledir. Nitekim ana metni, bazı küçük ilavelerle yeni bir metin halinde inşa eden 'tekmile' veya 'tetmîm', bir şerh tarzıdır; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikaî'nin (ö. 1480) *Tetmîmu Îsâġûcî*'si bu tarza güzel bir örnektir.[21] İşte Karsî de şerhetmezden önce Teftâzânî'nin *Tehẕîb* metnine, benzeri bir 'tekmile'yi büyük bir ihtimalle 'müstakil olarak' yazmıştır; ancak onun nüshaları bakımından daha yaygın olan eseri *Şerḥu Tekmileti't-Tehẕîb* olduğu için *Tekmile*'nin müstakil metninin nüshalarına pek rastlanılmamaktadır.

Karsî'nin, "Bu, *Tehẕîb*'e tekmiledir" (*fe-hâẕâ tekmiletün li't-Tehẕîb*) diyerek başladığı *Tekmile* metni, *Tehẕîb*'den farklılaşmakta ve istisnâî kıyâs konusuyla son bulmaktadır. Halbuki Teftâzânî'nin *Tehẕîb*'inde bu konudan sonra tümevarım (istikrâ), beş sanat (sınâat-ı hamse) ve 'mebâdi ve eczâu ulûm' bölümleri de var-

---

[20] Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde, nr. 708, 37b-41b.

[21] Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 2804, 41b-49b.

dır. Karsî bu konuları, yeniden inşa etmiş olduğu *Tekmiletü't- Tehẕîb*'ine almamış; dolayısıyla şerh de etmemiştir.

7. Şerḥu Tekmileti't-Tehẕîb

Bu eser Karsî'nin, Teftâzânî'nin *Tehẕîbü'l-manṭıḳ*'na birtakım eklemeler (tekmile) yaptıktan sonra oluşturduğu *Tekmiletü't-Tehẕîb* isimli eseri üzerine Mısır'da, 1739 (h. 1152) yılında yazdığı şerh çalışmasıdır. Bu çalışmasında Karsî, *Tehẕîbü'l-manṭıḳ* üzerine daha önce yazmış olduğu şerhi de göz önünde bulundurmuştur. Karsî'nin mantık alanında yazmış olduğu en geniş çalışma olan eserin birçok nüshası bulunmaktadır.[22] Eser, kayıtlarda *Mulaḫḫaṣ fî Şerḥi Tekmileti't-Tehẕîb* olarak da geçmektedir. Karsî, diğer eserlerinde, yer yer daha ayrıntılı bilgi için *Şerḥu't-Tekmile* isimli eserine bakılmasını salık vermektedir.[23]

8. el-Velediyyetü'l-cedîde

Karsî'nin bu eseri, münâzara ilmine dair Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1145/1732) *el-Velediyye* adlı eserine benzer şekilde kaleme alınmış bir eserdir. Kıbrıs'ta 1749 (h. 1162) yılında kaleme alınan eserin kütüphanelerde çeşitli nüshaları bulunmaktadır.[24]

9. Şerḥu'l-Velediyyetü'l-cedîde

Yukarıda adı geçen *el-Velediyyetü'l-cedîde* adlı esere yine Karsî tarafından yazılmış şerhtir. Eserin ulaşılabilen tek nüshası Süleymâniye Kütüphanesi, Reşid Efendi Koleksiyonu 1090 numarada (148^{b}-162^{b}) bulunmaktadır. Nüsha sonunda eserin Birgi'de kaleme alındığı ifade edilmekle birlikte telif tarihine dair bir bilgi bulunmamaktadır.

Saçaklızâde'nin *Velediyye*'si yaklaşık 10 varak hacminde iken, Karsî'nin *el-Velediyyetü'l-cedîde*'si yaklaşık 5 varak; bunun üzerine yazmış olduğu şerhi ise 15 varaktır.

---

22 Fatih, nr. 5305, 64^{b}-88^{b}; Şehid Ali Paşa, nr. 1781, 1^{b}-39^{a}; Yazma Bağışlar, 258, 1^{b}-22^{a}; Laleli, nr. 2642, 1^{b}-26^{a}; Laleli, nr. 2643, 1^{b}-28^{a}; Kasidecizâde, nr. 708, 1^{b}-34^{a}; Hacı Mahmud Efendi, nr. 5807, 1^{a}-32a; Çelebi Abdullah, nr. 48, 4^{b}-40^{a}; Yazma Bağışlar, nr. 1272, 1^{b}-34^{b}.

23 Bk., Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, Beyazıt Yazma Eser Ktp., Beyazıt, nr. 3129, 47^{b}, 52^{a}.

24 Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 3005, 32^{b}-35^{b}, Hacı Selim Ağa, nr. 1273, 175^{b}-181^{a}, Reşid Efendi, nr. 1090, 137^{b}-140^{b}.

10. Teẕkire fi'l-âdâb

Karsî'nin bu eseri, Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin *Taḳrîru'l-ḳavânîn* adlı münâzara ilmine dair eserinin özeti mahiyetindedir.[25] Eser kaynaklarda *Teẕkire li-veẓâ'ifi'l-baḥḥâsîn*, *Muḫtaṣaru Taḳrîru'l-ḳavânîn*, *Mülaḫḫaṣu Taḳrîru'l-ḳavânîn* ve *Âdâbü'l-Ḳarṣî* adıyla da geçmektedir.

11. Şerḥu't-Teẕkire fi'l-âdâb

Karsî'nin Mısır'da, 18 Ekim 1739 (15 Recep 1152) yılında kaleme aldığı bu eseri, yukarıda geçen Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin *Taḳrîru'l-ḳavânîn*'in muhtasarı olan *Teẕkire fi'l-âdâb* ve Hüseyin el-Antâkî'nin (ö. 1130/1718) *Ḥüseyniyye* adlı münâzara ilmine dair eserlerinden hareketle kaleme alınmış bir şerhtir. Karsî eserin girişinde: "*Taḳrîru'l-ḳavânîn*'i özetledim ve *Ḥüseyniyye*'den [bazı şeyler] aldım (1[b], Kasîdecizâde nr. 681)" diyerek memzûc bir eser ortaya koyduğunu belirtmiştir. Kütüphanelerde pek çok nüshası bulunmaktadır.[26] Eser, *Şerḥu Telḫîṣi Taḳrîri'l-ḳavânîn mine'l-âdâb* ve *Şerḥu Âdâbi'l-Ḥüseyniyye* olarak da kayıtlarda geçmektedir.

12. Şerḥu'r-Risâleti'l-ḳażiyye ve eczâ'uhâ

Ebû Sa'îd el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) kaleme aldığı *Risâle fi'l- ḳażiyye ve eczâ'ihâ* adlı esere Karsî'nin yazdığı şerhtir. Karsî'nin 1 Şevval 1162 (Eylül 1749) tarihinde, Lârende'de (Karaman) kaleme aldığı eserde, önerme ve kısımlarının farklı âlimler ve ekoller tarafından nasıl ele alındığı konu edilmektedir.[27] Kütüphanelerde çeşitli nüshaları bulunmaktadır.[28]

Dâvûd-i Karsî'nin mantıkla ilgili eserlerini, yaklaşık telif tarihlerine göre aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

---

25 Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi Arabî, nr. 4446, 65[a]-66[b].

26 Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 48, 40[b]-64[a]; Yazma Bağışlar, nr. 1272, 35b-51b (Eserin sonu eksik); İzmir, nr. 830, 102[b]-121[b]; Beyazıt Yazma Eser Ktp., Beyazı, nr. 3129, 15[b]-37[b]; Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 237, 1[b]-21[b].

27 Eserle ilgili bilgi için bk. Eşref Altaş, "XVIII. Yüzyıl Eczâü'l-Kaziyye Risaleleri ve Darendeli Mehmed Efendi'nin Risâle fi't-Tefrika Beyne Mezhebi'l-Müteahhirîn ve'l-Kudemâ fi'l-Kaziyye ve't-Tasdîk İsimli Eseri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2010), 27-28; ayrıca genel olarak önerme ve parçalarına dair yazılmış risaleler hakkında bilgi için bk. 25-46.

28 Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 392, 203[a]-212[a]; Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 1325, 1[b]-10[b].

Eser Adı	Yazım Yeri	Telif Tarihi
1- *Şerḥu Tehẕîbi'l-manṭıḳ*	Mısır	1 Şaban 1150 (24 Kasım 1737)
2- *Tekmileti't-Tehẕîb*	-	-
3- *Şerḥu Tekmileti't- Tehẕîb*	Mısır	1 Recep 1152 (4 Ekim 1739)
4- *Teẕkire fi'l-âdâb*	-	-
5- *Şerḥu't-Teẕkire fi'l-âdâb*	Mısır	15 Recep 1152 (18 Ekim 1739)
6- *el-Îsâġûci'l-cedîd*	Kıbrıs	1162 (1749)
7- *el-Velediyyetü'l-cedîde*	Kıbrıs	1162 (1749)
8- *Şerḥu'r-Risâleti'l-ḳażiyye ve eczâʾuhâ*	Lârende (Karaman)	1 Şevval 1162 (14 Eylül 1749)
9- *Şerḥu'l-Îsâġûci'l-cedîd*	Kandiye (Girit)	1165 (1752) [İstinsah tarihi olabilir]
10- *el-Velediyyetü'l-cedîde*	-	1172 (1759) [İstinsah tarihi]
11- *Şerhu'l-Velediyyeti'l-cedîde*	Birgi	-
12- *Şerḥu'ş-Şemsiyye*	-	1200 (1786) [İstinsah tarihi]

2. DÂVÛD-İ KARSÎ'NİN *ŞERHU ÎSÂĞÛCÎ*'Sİ

Çalışmamızda konu edindiğimiz eser, Esîruddin el-Ebherî'nin *Îsâġûcî*'sine Dâvûd-i Karsî tarafından yapılan şerhtir. Karsî bu eserinin girişinde, *Îsâġûcî* gibi muhtasar ve hoş bir eserin, kendisi gibi muhtasar ve mûcez bir şerhinin bulunmadığını ileri sürer. Dahası kendi dönemindeki öğrencilerin *Îsâġûcî*'yi, büyük ve ayrıntılı şerhler ve hâşiyeler aracılığıyla anlayabilecekleri düşüncesine sahip olduklarını; ancak kendisinin bu görüşe karşı olduğunu belirtir ve bu nedenle *Îsâġûcî*'ye yakışır şekilde öz bir şerh kaleme aldığını ifade eder.[29]

Aşağıda tanıtılacağı üzere *Şerḥu Îsâġûcî*'nin, Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi Genel, no. 794B, 6[b]-114[b]'de bulunan nüshasının sonundaki istinsâh kaydına göre Dâvûd-i Karsî bu eserini, 1 Safer 1158'de (5 Mart 1745) kaleme almıştır (114[b]). Bu tarihin Karsî'nin eseri yazdığı tarih olduğunu destekleyen bir husus da, telif tarihi kaydının ardından müstensihin kendi istinsah tarihini de (h.1168) ayrıca vermesidir. Bu da göstermektedir ki müstensih, ya müellif nüshasını görmüştür, ya da eserini müellif nüshasından çoğaltılmış bir nüshadan istinsâh etmiştir. Ayrıca Karsî'nin 1159 yılında Birgi'de olduğu bilinmektedir. Buna göre de onun *Şerḥu Îsâġûcî*'yi Birgi'de kaleme aldığı söylenebilir.

---

[29] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, Beyazıt Yazma Eser Ktp., Beyazıt, nr. 3129, 41[b].

2.1. Şerhu Îsâgûcî'nin Dâvûd-i Karsî'ye Aidiyeti

Şerḥu Îsâġûcî'nin Dâvûd-i Karsî'ye aidiyeti konusunda şüphe bulunmamaktadır. Zira neredeyse tüm biyografi kaynakları Karsî'nin birkaç eserini sayarken *Şerḥu Îsâġûcî*'yi de saymaktadırlar.[30] Ayrıca Karsî, pek çok eserinin girişinde kendi adını ve eserin tam adını zikretmekte olup, aynı üslup, *Şerḥu Îsâġûcî*'de görülmektedir."[31] Dolayısıyla biyografi kaynakları ve kütüphane kayıtları da dikkate alındığında, *Şerḥu Îsâġûcî*'nin Dâvûd-i Karsî'ye aidiyetinde herhangi bir kuşku bulunmamaktadır.

Çalışmamızın esasını teşkil eden bu eseri tahkik ederken istifade ettiğimiz nüshaları kısaca tanıtmak yerinde olacaktır.

2.2. Eleştirmeli Metin Neşrinde Kullanılan Nüshalar:

I- *Şerḥu Îsâġûcî*, Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt Koleksiyonu, no. 3129, vr. 41^b-55^b; (ب)

Bu nüsha 3 Zilhicce 1185 (8 Mart 1772) tarihinde Abdurrahman b. Hacı Mehmed Efendi tarafından istinsâh edilmiştir. 16 varaktan oluşan nüsha, farklı disiplinlere ait risâlelerden meydana gelen bir mecmuanın içindedir. Her sayfası 19 satırdan oluşmakta olup, hattı açık ve anlaşılırdır. Ayrıca eserin sonunda Budin Müftüsü Hafız Abdurrahman Efendi'nin vakıf mührü bulunmaktadır.

Tahkikimizde nisbeten daha sağlıklı nüsha olması bakımından bu nüshayı merkeze aldık; varak numarası olarak da bu nüshanın varak numaralarını vermeyi uygun gördük.

II- *Şerḥu Îsâġûcî*, Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi, no. 857, vr. 1^b-13^b (ر)

13 varaktan oluşan bu nüsha, farklı eserleri içeren ebru ciltli bir mecmuanın başında bulunmaktadır. Her sayfası 21 satırdan oluşan bu nüshanın hattı nesih olup, oldukça okunaklıdır. Metin, şerhten kırmızı çizgilerle ayırt edilmiştir. Müstensih kendi adını Çankırılı Hacı Mehmed b. Hacı Hasan olarak ifade etmekte olup istinsah tarihi, hicrî 1159 (miladî 1746)'dır ki bu da eserin telif tarihinden bir yıl sonraya denk gelmektedir.

---

[30] Bağdadlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ʿârifîn* (İstanbul: 1951), 1:363; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire 1333), 1:309; Âkifzâde el-Âmâsî, *el-Mecmûʿ fi'l-meşhûd ve'l-mesmûʿ*, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi Arabî, nr. 2527, 70^a.

[31] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, Beyazıt Yazma Eser Ktp., Beyazıt, nr. 3129, 41^b).

III- *Şerḥu Îsâġûcî*, Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi Arapça Koleksiyonu, no. 1752, vr. 48[b]-58[a] (أ)

10 varaktan oluşan bu nüsha, mantık ve dil ilimlerine ait metinlerden müteşekkil bir mecmuanın son kısmında yer almaktadır. Müstensih adı veya istinsah tarihine dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bununla beraber, eserin bulunduğu mecmuada yer alan bir eserin sonunda "sene 1173" (m. 1760) şeklinde bir istinsah tarihi yer almaktadır (46[b]).

Nüshanın sayfaları 21 satırdan oluşmakta olup hattı okunaklıdır. Ayrıca, *Îsâġûcî* metni, üst tarafları kırmızı çizgiyle çizilerek şerhten ayırt edilmiştir.

IV- *Şerḥu Îsâġûcî*, Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Genel, no. 794B, vr. 96[b]-114[b](ص)

19 varaktan oluşan nüsha, mantık ve dil ilimlerine ait 3 farklı eseri içeren bir mecmuanın üçüncü eseridir. Bu nüshanın müstensihi Halil b. el-Hâc İbrâhim Ağa olarak kaydedilmiş, istinsâh tarihi ise hicrî 1168 (m. 1755) olarak verilmiştir. Nüshanın ferağ kaydında herhangi bir yer adı bulunmamakla beraber, mecmuada bulunan ilk eserin ferâğ kaydında müstensihin İskeçe kasabasında (bugünkü Yunanistan'ın Xanthi şehri) yaşadığı ifade edilmektedir.

Nüshanın serlevhaları yaldızlı olup, hattı okunaklıdır. *Îsâgûcî* metni kırmızı mürekkeple, şerh ise siyah mürekkeple kaleme alınmıştır. Ayrıca eserin sonunda, istinsâh tarihinden önce, eserin telif tarihine dair bilgi verilmekte ve 1 Safer 1158 (5 Mart 1745) tarihinde kaleme alındığı belirtilmektedir. (114[b]).

2.3. *Şerḥu Îsâġûcî*'nin Diğer Nüshaları:

Eserin eleştirmeli metin neşrinde kullanılmayan diğer nüshalarının kayıt bilgileri şöyledir:

V- *Şerḥu Îsâġûcî*, Saraybosna Gazi Hüsrev Paşa Kütüphanesi, no. 3285, vr. 22[b]-34[b]

13 varaktan oluşan bu nüsha, farklı eserleri içeren bir mecmuanın içerisindedir. Müstensih adı ve istinsah tarihine dair herhangi bir kayıt bulunmamakla beraber, nüshanın başına koleksiyonu kataloglayanlar tarafından sonradan iliştirilmiş bir notta, müstensih adının Osman b. Muharrem el-Foçevî olduğu ifade edilmektedir. Her sayfası 21 satırdan oluşan bu nüshanın hattı açık ve okunaklıdır.

VI- *Şerḥu Îsâġûcî*, Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Ulu Cami Koleksiyonu, no. 2260, vr. 1ᵇ-15ᵃ

16 varaktan oluşan bu nüshada müstensihe ve istinsah tarihine dair bir kayıt yer almamaktadır. Nüshanın zahriyesinde Osmanlı Türkçesi'yle "Îsâġûcî Şerhi, Dâvûd-i Karsî" ibaresi bulunmaktadır.

VII- *Şerḥu Îsâġûcî*, Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi Arapça Koleksiyonu, no. 4361, vr. 30ᵇ-42ᵃ

Bu nüsha, mantık ve dil ilimlerine dair metinler ile birtakım şiirlerden oluşan bir mecmuada yer almaktadır. İstinsah tarihi ve müstensih bilgisi bulunmamaktadır. Her bir varağı 21 satırdan oluşan eserin hattı anlaşılır olup, şerh ve metin birbirinden metnin üzerine kırmızı çizgi çekilerek ayırt edilmiştir.

VIII- *Şerḥu Îsâġûcî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Âsım Bey Koleksiyonu, no. 312 vr. 1ᵇ-26ᵇ

26 varaktan oluşan bu nüshanın istinsah kaydı bulunmamakla beraber, son kısmında "Sene 1159" yazmaktadır. Nüshanın zahriyesinde "*Şerḥu Îsâġûcî li-Dâvûd el-Ḳarsî el-Ḥanefî*" ibaresi bulunmaktadır. Her bir varağı 14 satırdan oluşan nüshada şerh ve metin birbirinden metnin üzerine kırmızı çizgi çekilerek ayırt edilmiştir. Nitelik ve nicelik açısından pek çok hataları ve eksiklikleri barındırdığı için bu nüshanın, tahmin edilenin aksine[32] müellif nüshası olması ihtimali oldukça zayıftır.

IX- *Şerḥu Îsâġûcî*, Kıbrıs II. Mahmud Kütüphanesi, no. 108, vr. 53ᵃ-57ᵃ (Eksik Nüsha)

Şerḥu Îsâġûcî'nin son tarafından yaklaşık üçte ikisi eksik olan bu nüsha; fıkıh, dil ve mantık ilimlerine dair çeşitli risalelerden oluşan bir mecmuanın içinde yer almaktadır. Eserin son kısmı eksik olduğu için istinsah bilgisi mevcut değildir. Mecmuanın zahriyesinde hicrî 1202 tarihli vakıf kaydı bulunmaktadır.

2.4. Eleştirmeli Metin Neşrinde Esas Alınan Yöntem

Dâvûd-i Karsî'nin *Şerḥu Îsâġûcî* isimli eserinin eleştirmeli metin neşrinde tespit edilebilen ve yukarıda kısaca tanıtımları yapılan tüm nüshalar incelenmiş ve istinsah tarihleri, istinsahların birbirlerine olan benzerlikleri, eksik-fazla veya yanlış olduğu değerlendirilen hususların yoğunluğu dikkate alınarak en doğru

[32] Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", 31.

metnin ortaya çıkması açısından daha sağlıklı oldukları düşünülen ilk dört nüsha tahkike esas alınmıştır. Neşirde genel hatlarıyla İSAM'ın Arapça metin tahkiki esasları[33] izlenmiştir; dolayısıyla eserin müellif nüshasına, bizzat müellife okunmuş nüshasına veya müellif nüshasıyla mukabele edilmiş nüshasına ulaşılamadığı için tespit ve tercih edilen dört nüshanın hepsi asıl kabul edilip, tercih (metin seçimi) yöntemi kullanılmıştır. Dört nüshada da aynı olan ifadeler korunmuş, farklılaşan yerlerde ise doğru olduğu düşünülen nüsha veya nüshaların ifadesi metne alınmış, farklılaşan nüshaların ifadeleri ise dipnotta nüsha işaretiyle birlikte gösterilmiştir. Varak numaralarının gösterilmesi için ilk sıradaki Beyazıt nüshası seçilmiş ve varak başlangıcına gelecek şekilde bu nüshanın numaraları köşeli parantez içinde gösterilmiştir.

Şerh edilen Ebherî'nin *Îsâġûcî* metni, koyu harflerle (bold) yazılarak şerhten ayırd edilmiş ancak parantez arasına alınmamıştır. Metinde olmadığı halde anlamın tamamlanması açısından gerekli görülen bazı eklemeler ve metnin daha iyi algılanması için eklenen başlıklar köşeli parantez arasında gösterilmiştir.

2.5. *Şerḥu Îsâġûcî*'nin İçerik Değerlendirmesi

Dâvûd-i Karsî kendisini, öğrencilerin en doğru şekilde eğitilmesi ve yetiştirilmesi işine yönlendiren Allah'a hamd ve Peygamber Efendimiz'e salavât ile şerhine başlayarak daha ziyade öğrencilere ve eğitim-öğretime yönelik eserler verdiğine vurgu yapmaktadır. *Îsâġûcî* risâlesinin mantık ilmine giriş mâhiyetinde hoş bir risâle olmasına, bütün öğrencilerin okuması gereken bir eser olmasına rağmen üzerine yazılmış kendisi gibi hoş ve özet bir şerhinin bulunmadığını ileri süren Karsî, öğrencilerin '*Îsâġûcî*'nin sadece uzun şerhler ve geniş kitaplarla anlaşılabileceği; bu uğurda uzun yıllar boyunca ömür tüketmek gerektiği ve bu şekilde hareket etmekle de iyi bir şey yaptıkları' yönünde yanlış bir kanaate sahip olduklarına dikkat çekerek şerhinin gerekçesini ortaya koymaktadır. Bu gerekçeye binaen Karsî, önemli noktaları gözden kaçırmayan, gerekli tüm kaideleri kap-

[33] Bk. http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/Arapca_Tahkik_Dizgi_Bibliyografya_Esaslari.pdf, Erişim: 20 Haziran 2017.

sayan ancak gereksiz ayrıntılara girip uzamayan hoş ve özet bir şerh yazmak istediğini belirtmektedir.[34]

Mantık eğitiminin sıkıntılarını sık sık dile getiren Karsî, bu eserin girişinde de özellikle yetersiz öğreticileri sert bir şekilde eleştirmektedir: "Kötü muallimleri Allah'a şikâyet ediyorum. Bunlar mantığın meselelerini ve ilkelerini anlamıyorlar; hatta bununla kalmayıp anlamadıkları bu konuları uzun uzadıya ele alarak çoğaltıyorlar ve öğrencilerin zihinlerini parçalıyorlar; bir de yetkin araştırmacılar olduklarını iddia ediyorlar."[35]

Îsâġûcî'nin giriş cümlelerini ve özellikle burada geçen 'tevfik', 'hidayet' ve 'hikmet' gibi lafızları öncelikle şerh ederken Karsî, kelamî birikimini ve diğer şerhlerde tartışılan meselelere vukufiyetini göstermektedir. Mantığın alet ilmi olması ve diğer ilimlerle ilişkilerine dair ayrıntıların farkında olan Karsî'nin, dinî ilimler merkezli ve onlara hizmet bağlamında 'araçsal' bir mantık ilmi yaklaşımına sahip olduğu anlaşılmaktadır.[36] Nitekim mantığı dışlamayan ancak dinî ilimler ekseninde dizayn edilmiş haline de önem ve değer veren yaklaşımın daha baskın olduğu Mısır-Mağrip ilim-kültür havzasında[37] uzun yıllar kalmış olan Karsî'nin de bizatihi 'mantık ilmi için mantık' ile uğraşmadığı, dolayısıyla da mantık tarihi içerisindeki spekülatif ve felsefî ağırlıklı konulardan uzak durduğu; hatta bu türden içeriklere sahip mantık eserleri ve müelliflerine eleştiriler yönelttiği görülmektedir.[38]

Karsî'ye göre mantık, tüm ilimleri tahsil etme hususunda alet konumunda bir ilimdir ve kendisini hiçbir ilim öncelemez; bilakis tüm ilimler mantığa dayanır ve onun tarafından öncelenir. Ayrıca her ilimde çeşitli tarifler ve deliller vardır ki bunların sıhhati ancak mantık ilmi ile bilinir.[39]

---

34 Dâvûd-i Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, Beyazıt, nr. 3129, 41[b]. (Bundan sonra *Şerḥu Îsâġûcî*'ye atıf yapılırken Beyazıt Koleksiyonu nr. 3129, 41[b]-55[b]'de bulunan nüshaya atıf yapılacak ve bu nüshanın eleştirmeli metinde de yerleri gösterilen varak numaraları belirtilecektir.)

35 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 42[b]-43[a].

36 Bk., Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 41[a]-42[b].

37 Mantık tarihi açısından Mısır-Mağrib ilim-kültür havzası ve burada etkili olan Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'nin mantık anlayışı için bk., Ferruh Özpilavcı, "Klasik Mantık Metinleri Bağlamında Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'nin Muhtasaru'l-Mantık İsimli Eseri", *İslâmî İlimler Dergisi* 10, sy. 2 (Güz 2015): 7-23.

38 Bu bağlamda Karsî'nin Molla Fenârî'ye yönelik eleştirileri için bk., Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 43[b], 44[b]-45[a].

39 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 42[b].

Karsî, mantık ilminin önemine dair Gazzâlî'nin sıkça atıf yapılan "mantık bilgisi olmayanın ilmine güven olmaz" sözünü nakletmektedir.[40] Ancak dikkat çekici olan, bu bağlamda Mısır-Mağrib bölgesi mantık tedrisatında önemli âlimlerden biri olan Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'den de adını zikrederek bir söz nakletmesidir: "İmâm Senûsî de 'bütün ilimler, mantık ilminde kuvvet sahibi olanın emrine amadedir.' demiştir. Bu yüzden mantık, 'ilimlerin ölçütü' (mi'yâru'l-ulûm) ve 'ilm-i mîzân' olarak isimlendirilmiştir."[41] Karsî, mantığın önemine dair İmam Senûsî'nin bu sözünü isim vermeden *el-Îsâġûci'l-cedîd*'inde de nakletmektedir[42], ki Osmanlı medreseleri tedrisatında yaygın olan diğer mantık eserlerinde Senûsî'ye bu şekilde bir atfa pek rastlanmamaktadır.

Dilsel anlamda 'mantık' lafzının, 'nutk', 'taakkul' ve 'akıl' olmak üzere üç farklı anlama gelen bir mastar olduğunu belirten Karsî, ıstılahî anlamda ise mantığın, müteahhir ulemâya göre "kendisine riayet edildiği takdirde, düşünme ve inceleme (nazar) esnasında zihni hataya düşmekten koruyan kanunlar" olduğunu; mütekaddim ulemâya göre ise "ilk akledilirlere (ma'kûlât) intibakı bakımından ikinci akledilirlerin hallerinin bilgisi" olduğunu ifade etmektedir.[43] Mantık ilminin konusu (mevzûsu) bağlamında farklılaşan iki görüş bulunduğunun[44] farkında olan Karsî, müteahhir ulemâya göre mantığın konusunun "tasavvurî veya tasdîkî bilinmeyenlere ulaştırması bakımından tasavvurî veya tasdîkî bilinenler (ma'lûmât)", müteakkidim ulemâya göre ise "aynı bakımdan ikinci akledilirler" olduğunu bildirdikten sonra onun bu görüş ayrılığı etrafındaki tartışmalara girmemesi ve herhangi biri lehine fikir beyan etmemesi, aksine her iki gruba göre de mantığın gâyesinin "tasavvurî ve tasdîkî bilinmeyenleri elde etmek ve zihni bu yolda hatadan korumak" olduğuna vurgu yaparak onların ortak noktalarını öne

---

40 Karsî'nin ifadeleri şöyledir: "قال الإمام الغزالي من لا معرفة له بالمنطق لا ثقة بعلمه" Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 42b.

41 Karsî'nin ifadeleri şöyledir: "وقال الإمام السَّنُوسِي: العلوم كلها طوع اليد لمن كان له قوة في المنطق. ولذا سمي معيار العلوم وعلم الميزان." Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 42b.

42 Bk. Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd ve'd-durri'l-ferîd*, Çapak ve Özpilavcı, "Bir Kıbrıslı Müderris" içinde 7-35.

43 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 43a.

44 Bu konudaki tartışmalar için bk., Khaled El-Rouayheb, "Post-Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic: Some Thirteenth- and Fourteenth-Century Discussions", *Arabic Sciences and Philosophy* 22 (2012): 69-90; Ferruh Özpilavcı, "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", *İslâmî ilimler Dergisi* 7, sy.1 (2012): 145-158.

çıkarması, söz konusu görüş farklılığının önemsiz olduğu kanaatine sahip olduğunu düşündürmektedir.

Karsî'nin, 'Îsâġûcî' lafzının Yunanca 'ben', 'sen' ve 'burada' anlamlarına gelen lafızlardan oluşan bileşik bir lafız olduğu yönünde, nereden kaynaklandığı tam olarak bilinmeyen ve müteahhir dönem çoğu mantık risalesinde zikredilen görüşü tekrar ettiği görülmektedir. Ona göre daha sonra bu bileşik lafız, beş tümelleri ilk defa ortaya koyan hakîm için 'alem' haline gelmiştir.[45]

2.5.1. Tasavvurât Kısmı

Mananın ifade ve istifadesi lafza dayandığı için mantıkta lafız konusuna girildiğini belirten Karsî'ye göre lafzî-vazî delâlet, 'mutâbakat', 'tazammun' ve 'iltizâm' olmak üzere üç türdür. Lafzın, kendisi için vaz edilmiş olduğu 'mevzû leh'in, 'mana', 'mefhûm', medlûl ve 'müsemmâ' olarak isimlendirildiğini belirten Karsî, eğer bunun cüz'ü varsa tazammun delâletinden bahsedilebeceği yönündeki yaygın görüşü zikreder, ancak bu meseleye dair farklı bir görüşe de kısaca değinir; buna göre mefhum, sadece akılda olur ve vaz' edilmiş olan lafızdan zihinde oluşan bir sûrettir. Bu da mefhûmun 'aklî' bir cüz'ünün olamayabileceğini gösterir ki bu durumda da tazammunî delâlet yoktur. Ancak Karsî 'aklî' basitliğin muhakkiklere göre geçersiz olduğunu ileri sürer. Zira kelâmcılara göre sâbit olan, maddî varlıklardaki haricî basitlik iken filozoflara (hukemâ) göre ise mücerred varlıklardaki basitliktir. Karsî buradan hareketle Molla Fenârî'nin *Îsâġûcî* şerhindeki şu sözünün de fasit olduğunun açığa çıktığını ileri sürer: "Eğer mevzû leh'in cüz'ü yoksa, -tıpkı Vâcip Teâlâ ve nokta gibi basitlerde olduğu üzere, tazammun (delâleti) tasavvur edilmez".[46] Karsî'nin ifadesiyle, "halbuki kelâmcılara, hatta

---

[45] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 43[a]. Benzeri rivayetler için bk., Mahmûd Mağnisevî, *Muġni't-ṭullâb*, thk. Mahmud Ramazan el-Bûtî, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2003), 21-22. Hüsâm Kâtî'nin *Şerḥu Îsâġûcî*'sine yazdığı haşiyede Muhyiddin Muhammed b. Mûsâ et-Tâlişî (1440-1500), bu konuda pek çok rivayetle beraber Fahreddin er-Râzî'den nakledildiğini ileri sürdüğü şu rivayeti de aktarır: "Kadîm filozoflardan birisi, beş tümeli (içeren eseri) adı 'Îsâgûcî' olan birinin yanına emanet bırakıp yolculuğa çıkmıştı. Bu şahıs, beş tümeli mütalaa ediyordu ancak ondaki manaların tümünü çıkarmaya gücü yetmiyordu. Sonra bu filozof (hakîm) geldi ve Îsâgûcî, ondan bu kitabı okudu. Ders esnasında o şöyle hitap ediyordu: Ey Îsâgûcî! Bu şekilde hitap tekrarlanınca o, beş tümel için özel ad haline geldi." Bk., Muhyiddin et-Tâlişî, *Ḥâşiyetu Muḥyiddîn ʿalâ Şerḥi Îsâġûcî li Ḥasmekātî*, nşr. Mur'î er-Reşîd (Dımeşk: Nursabah Yayıncılık, 2012), 27.

[46] Molla Fenârî'nin ifadesi için bk., Fenârî, *el-Fevâ ʾidü'l-Fenâriyye fî Şerḥu Îsâġûcî*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1287/1870, 4.

filozoflara göre bile Vâcip Teâlâ hakkında "basittir" denemeyeceği gibi "bileşik-tir" gibi bir ifade de kullanılamaz. Çünkü basitliğin de bileşikliğin de mümkün varlıkların özelliklerinden olduğu açıktır."[47]

Karsî, Ebherî'in iltizâmî delâlet için "ve zihinde ona lazım gelene iltizâmî yolla delâlet eder" sözünü şerh ederken zaten mevzû leh'in zihnî bir durum (emr) olduğunu; dolayısıyla ona lazım gelen şeyin de aynı şekilde zihnî bir durum olması gerektiğine vurgu yapar ve iltizâmî delâlette aslolanın özel açık zihnî lüzûm olduğunu belirtir.[48]

Karsî, mutâbakat delâleti için Ebherî'nin vermiş olduğu, insan lafzının 'nâtık canlı'ya delâleti örneğindeki 'nâtık canlı'nın (hayevân-ı nâtık) değil onun aklî hakikatinin insan lafzının mevzû leh'i olduğuna dikkat çeker; ona göre bu, mefhûmun ferdleri için takrîbî bir aklî hakikattir.[49] Bu şekilde Karsî, hem mefhumun zihnîliğine hem de hakîkî tanımın zorluğu meselesiyle de bağlantılı bir şekilde bazı hakikatlerin tam olarak bilinemeyeceğine gönderme yapmaktadır.

Karsî, muhakkik âlimlere göre mecazın delâletinin de vaz'daki mecâzın umûmiliğine binânen mutâbakat delâleti olduğunu ileri sürer.[50] Buna göre mesela 'aslan' lafzı hem hayvanlardan bir hayvan türüne mutâbakatla delâlet ederken, mecazla kullanıldığında bu mecazın umûmîliği, yani herkes tarafından aynı şekilde anlaşılmasına binaen onun 'cesur adam' anlamına delâlet edişi de mutabakat delâleti olmaktadır. Ancak bu yaygın kullanılan mecazların, toplumdan topluma zamandan zamana farklılık gösterebileceği de göz ardı edilmemelidir.

Lafzın müfred ve mürekkeb olarak ikiye ayrılması konusunda Karsî, müfred olmayı, ya (1) lafzın, 'insan' örneğindeki gibi cüz'ünün, manasının cüz'üne delâlet etmeyecek şekilde vaz' edilmesi ya (2) istifhâm hemzesi gibi lafzın cüz'ünün olmaması ya da (3) özel ad olarak kullanılan 'Abdullah' gibi aslen cüz'ü olan bir manaya delâleti olsa bile hali hazırda, delâlet esnasında ona delâlet etmemesine bağlar. Dolayısıyla ona göre lafız üç kısımdır. Karsî, özel ad olarak birine verilen 'nâtık canlı' gibi bir lafzın müfred oluşunu, yaygın kabulün aksine dördüncü bir kısım olarak kabul etmez; onu 'Abdullah' örneğindeki gibi müfredin

---

[47] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 43[b]-44[a].

[48] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 44[a].

[49] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 44[a].

[50] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 44[a].

üçüncü kısmı içerisinde değerlendirir. Ayrıca daha öncesinde geçtiği üzere zihnî bir kavram olarak 'nokta'nın basit oluşunu kabul etmediği için lafzının cüz'ü olmasa da 'manasının cüz'ü olmayan' şeklinde beşinci bir müfred kısmını da kabul etmez. Dolayısıyla nokta gibi müfredleri de katarak müfredin beş kısım olduğunu söyleyen Molla Fenârî'nin yanıldığını ileri sürer.[51] Karsî, müfredin bütün (cümle) olmayan, ikili olmayan (müsennâ), çoğul (mecmû') olmayan ya da muzâf olmayan anlamlarına da gelebildiğini, bunlarla ilk anlamı arasındaki ilişkinin de dikkate alınması gerektiğini belirtir.[52]

Karsî, *Îsâġûcî*'de geçmeyen ancak *Şemsiyye*'de kısaca değinilen tabiî, mantıkî ve aklî küllî meselesinden şerhinde kısaca bahseder. Ona göre küllî lafzın mefhûmu, mantıkî küllîdir; bu küllîliğin ârız olduğu, tabiî küllîdir; toplamları ise aklî küllîdir[53] ve Seyyid Şerif Cürcânî ile Teftâzânî gibi muhakkiklere göre hiçbirinin hariçte varlıkları yoktur; aksine onlar, itibârî, aklî durumlardır. İbn Sînâ, Îcî ve Kâtibî'ye göre bazı tabiî küllîler, fertlerinin zımnında mevcut olsalar da Karsî'ye göre doğru olan, muhakkik âlimlerin görüşüdür ki Seyyid Şerîf bunu *Şerḥu'l-Mevâḳıf*'ta ispat etmiştir. Aynı şekilde kelâmcılara göre onların hariçte varlıkları olmadığı gibi zihinde de varlıkları yoktur. Zira filozoflardan farklı olarak kelamcılara göre zihinde tahakkuk (gerçekleşme) yoktur; aksine mahza taakkul vardır. Zira onlara göre zihinde hâsıl olan, eşyanın mâhiyetleri ya da kopyalarıdır.[54]

Küllî'nin ferdlerine nisbetle zâtî ve arazî olarak iki kısma ayrıldığını belirten Karsî, şahsî veya türsel ferdlerinin hakikatlerinin dışında kalmayan tümellere zâtî, onların hakikatlerini oluşturan unsurların haricinde olan tümellere ise arazî denildiğini ifade eder ve bu bağlamda güzel bulduğu ve bellenmesini istediği bir ibareyi aktarır: "Bir şey üzerine genel ve özel durumlar yüklem olur. Mesela "İnsan, canlıdır, yürüyendir, nâtıktır, gülendir…" denilir. Yüklem olanlardan, genel olanların en başta geleni, zâtîdir, cinstir; özel olanların en başta geleni zâtîdir,

---

51 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 44[b]; Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd,* 23. Krş., Fenârî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 4-5.

52 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 44[b].

53 Krş., Teftâzânî, *Tehẕîbu'l-manṭıḳ, Şerḥu'l-Ḫabîṣî alâ metni Tehẕîbi'l-manṭıḳ* içinde (Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Muhammed Ali Sabîh ve Evlâdihî, Mısır, ts.), 28-29. Karsî, Teftâzânî'nin ibaresini neredeyse aynen almıştır; ibarenin sonunda Teftâzânî, "doğrusu, tabiînin varlığı, şahıslarının varlığı anlamındadır" demektedir.

54 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 45[a].

fasıldır; bu ikisinden bileşik olan zâtîdir, türdür; genel olanlardan sonra gelen, arazîdir, geneldir (genel arazdır); özel olanlardan sonra gelen, arazîdir, özeldir (hassedir)." [55]

Beş tümele, uygun sorularla rahatça ulaşılabileceğini belirten Karsî'ye göre "o hangi şeydir" sorusu ayrıştırıcı bir sorudur; eğer "zâtî bakımdan (fî zâtihî)" ibaresiyle kayıtlanırsa zâtî bir ayırd ediciyi soran bir sorudur ve buna fasıl ile cevap verilir; eğer "arazî bakımdan (fî arazihî)" ile kayıtlanırsa arazî bir ayırd edici hakkında bir sorudur, buna da 'hâsse' ile cevap verilir. Soru herhangi bir şeyle kayıtlanmayıp mutlak olarak bırakılırsa zâtî ya da arazî bir ayırd ediciyle cevap vermek hususunda insan muhayyerdir. Karsî, Ebherî'nin "Fasıl, bir şeyi cinsteki ortaklarından ayırd eden şeydir" şeklindeki tarifinde aynı zamanda her mâhiyetin bir faslı ve cinsi olduğuna dair bir tenbih bulunduğunu ileri sürer. Karsî, bu görüşün, mütekaddim âlimlerin, mâhiyetin iki eşit parçadan oluşmasının imkânsız olduğu görüşüne dayandığını belirtir ve müteahhir âlimlerin, bunu mümkün görmelerine itibar edilmemesi gerektiğine dikkat çeker.[56]

Karsî, beş tümelin göreliliğine de dikkat çeker. Onun ifadeleriyle beş tümel, itibarın, yani bakış açısının farklılaşmasıyla farklılaşan şeylerdendir. Mesela renk, siyahın cinsi iken 'nitelikli'nin (mükeyyef) türüdür, kesîfin faslıdır, cismin hâssasıdır, canlının ise araz-ı âmmıdır. Dolayısıyla bu beş tümelin tarifinde 'haysiyet' kaydının yani 'hangi bakımdan' olduğunun itibara alınması lâzımdır. Bu tümellerin beş olması da ferdlerine nisbetledir; yoksa hisselerine nisbetle hepsi hakîkî türdür.[57]

Karsî, tasavvurât kısmının ilkelerinden sonra maksadı olan tarif kısmına geçildiğini belirterek öncelikle kavl-i şârih de denilen tarifi, hakîkî ve ismî diye ikiye ayırmaktadır. Hakîkî tarif, bir *şeyin* künhüyle veya bir açıdan *tasavvur* edilmesi maksadıyla yapılan tarif iken ismî tarif ise bir *lafzın mefhûmunun* künhüyle

---

[55] Karsî, *Şerḥu Îsâğûcî,* 45ª-45ᵇ. Karsî, aynı ibareye *el-Îsâğûci'l-cedîd'*inde de yer verir. Bk. Karsî, *el-Îsâğûci'l-cedîd,* 24.

[56] Karsî, *Şerḥu Îsâğûcî,* 46ª; Karsî, *el-Îsâğûci'l-cedîd*, 24-25.

[57] Karsî, *Şerḥu Îsâğûcî,* 46ᵇ. Krş., Fenârî, *Şerḥu Îsâğûcî,* 8.

veya bir açıdan *tafsîl* edilmesi maksadıyla yapılan tariftir. Her iki tür tarif de dört kısma ayrılır: Hadd-i tâm, hadd-i nâkıs, resm-i tâm ve resm-i nâkıs.[58]

Karsî, Ebherî'in öncelikle tarifi, en kâmili ve önde gelen türü olduğu için 'had' üzerinden tarif ettiğini belirtir: "Tanım (had), bir şeyin mâhiyetine delâlet eden sözdür." Karsî, sadece fasıl zikredilerek de tanım yapılabileceği kanaatindedir; Ebherî'nin belki de cumhurun görüşüne uyarak bunu terk ettiğini belirtir. Mesela insanın tanımında sadece 'nâtık olandır' dendiğinde, aslında bu sözün, "nutk sahibi bir cisimdir veya cevherdir" anlamına geldiği ve eksik tanım olduğunu ileri sürenler olduğu gibi "nutk sahibi bir şeydir" anlamına geldiği ve "şey olmaklık" zâtî olmadığı için tarifin 'tanım (had)' olamayacağını ileri sürenler olmuştur. Karsî'nin görüşüne göre ise bu söz, "nutk sahibi bir zâttır" anlamına gelmektedir. Karsî'nin, *el-Îsâġûci'l-cedîd*'deki ifadelerine göre de çoğunluğun görüşünden farklı olarak muhakkiklere göre sadece fasılla tanım yapmak mümkündür ve bu, nâkıs tanım olur; yine sadece hâssa ile de tarif mümkündür; bu durumda da resm-i nâkıs olur.[59]

İnsanın tarifinde "o, gülücü canlıdır" denildiğinde resm-i nâkıs olmaktadır. Karsî'ye göre tarif edilen şeyin hakikatinin dâhilinde olan ile haricinde olan bir araya geldiğinde yani zâtî ve arazî unsurlar tarifte bir araya getirildiğinde meydana gelen toplam, onun hakikatinin haricinde kalmaktadır; bu yüzden de had değil resm olmaktadır. Tam denmesinin sebebi ise yakın cinsin zikredilmesi hususunda hadd-i tâmma benzemesi yüzündendir.[60]

Müteahhir ulemânın ibarelerinde 'tarif'in, bir şeyin mâhiyetini ortaya koymaktan ziyade 'efradını câmi, ağyârını mâni olan' anlamında kullanıldığının gözden kaçmaması gerektiğini belirten Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*'sinde tanımın şartları konusuna girmezken *Îsâġûcî*'ye alternatif olarak kaleme aldığı *el-Îsâġûci'l-cedîd*'inde ise tanımın sıhhat ve kemal şartlarına değinir. Ayrıca burada hakikî ve ismî tarif türlerinden başka tenbihî ve lafzî tarif türlerinden de bahseden Karsî'ye göre tenbihî tarif, zihinde hâsıl olan sûretin hazır edilmesi maksadıyla yapılan

[58] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 46b-47a. Karsî'nin *el-Îsâġûci'l-cedîd*'deki ifadeleri de benzerdir: "Tanımın dört çeşidinin her biri için iki kısım vardır. (1) Şayet tanımla birşeyin hakikati yahut lâzımı kastediliyorsa bu tanım hakikîdir. (2) Şayet tanımla lafzın mefhumunun yahut lâzımının tafsili kastediliyorsa bu tanım ismîdir." Bk., Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd,* 25.

[59] Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd*, 25; Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 47a.

[60] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 47a.

tariftir ve tarifin ayrı bir kısmı değil hakikî ile ismî tarife dâhil bir türdür. Daha çok dilcilerin kullandığı lafzî tarif ise muhataba lafzın medlûlünü tefsir etme maksadını güden vâzıh bir lafızdır. Dolayısıyla muhatap için hangisi daha açıksa tarif eden lafızla tarif edilen lafız yer değiştirebilir. Karsî, sözlüklerdeki kelime anlamını açıklayan lafızlar gibi bu türden tarifin de hakikatte tarifin bir kısmı değil tasdikî bilgi kabilinden olduğunu; dolayısıyla da daha genel olan ya da daha özel olan lafızlarla da yapılabileceğini belirtir.[61]

2.5.2. Tasdîkât Kısmı

Önerme-kaziyye konusuyla mantığın tasdîkât kısmına geçildiğinde Karsî, kaziyenin sözlük anlamının 'kazâ' yani 'vâki olanın edası anlamında hüküm' olduğunu belirtir; ıstılahî olarak ise kaziyye "söyleyenine, 'bu sözünde doğrudur veya yanlıştır' demenin sahih olduğu, sözdür" diye tarif edilir ve tam, haberî bir bileşik olduğu için kendinde doğruluk ve yanlışlığı muhtemildir. Böylece nâkıs bileşiklerin ve tam inşâî cümlelerin tarifin kapsamının dışında kaldığını belirten Karsî, daha muhtasar ve açık tarifin Teftâzânî'nin *Tehzîb*'indeki tarif olduğu kanaatindedir: "Önerme, doğruluk ve yanlışlığı muhtemil olan sözdür."[62]

Karsî'ye göre önermeler hüküm itibariyle üç kısımdır: Eğer önermede bir şeyin bir şey için sâbit olduğu veya ondan selb olduğu hükmü veriliyorsa o, hamlî-yüklemli önermedir; eğer bir nisbetin bir nisbetle ittisâli veya adem-i ittisâli hükmü veriliyorsa o, muttasıl-bitişik şartlı önermedir ve eğer bir nisbetin bir nisbetten infisâli veya adem-i infisâli hükmü veriliyorsa munfasıl-ayrışık şartlı önermedir. Karsî, Ebherî'nin bu önerme kısımlarının olumsuzlarının örneklerini zikretmemesini, onların isimlerinin olumlularında açığa çıkması ve mantığa yeni başlayanın kalbinin mutmain olması maksadına bağlar.[63]

Karsî, yüklemli önermenin birinci parçasının 'mevzû', ikinci parçasının 'mahmûl' olarak adlandırılmasını şöyle açıklar: Birinci parçası 'mevzû' olarak isimlendirilmiştir; çünkü o, üzerine haml edilmek üzere konulmuş, vaz' edilmiştir. Mevzû ile çoğunlukla mefhumun mâ-sadakı olan şahsî ferdler kastedilir ve bu, 'zâtu'l-mevzû' diye isimlendirilir. Bazen ise mefhumun kendisi kastedilir ve bu da 'vasfu'l-mevzû ve unvânu'l-mevzû' diye isimlendirilir. Önermenin ikinci parçası-

---

61 Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd*, 26.

62 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 47[b]. Bk. Teftâzânî, *Tehẕîbu'l-manṭıḳ*, 33.

63 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 48[a].

na 'mahmûl' denmesinin sebebi ise olumsuz olsa bile ilk parçası üzerine yüklem olması nedeniyledir. Mahmûl ile daima onun zâtı değil vasfı ve unvanı kastedilir.[64] Karsî'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere önermede mevzû, çoğunlukla kaplamı itibariyle dikkate alınır, mefhûmu ve içlemi açısından dikkate alındığında önerme zaten tabiî diye isimlendirilecektir. Mahmûl ise hiçbir zaman kaplamı itibariyle dikkate alınmaz; her zaman mefhumu ve içlemi itibariyle dikkate alınır.

Karsî, önermenin nicelik bakımından taksiminde hamlî önermelerde mevzûnun itibara alındığını, şartlı önermelerde ise mukaddemin zamanının itibara alındığını belirtir. Buna göre eğer hüküm, belirli bir şahıs üzerine yahut belirli bir zamana göre veriliyorsa önerme mahsûsa ve şahsiyye diye de isimlendirilir; bitişik şartlı mahsûsanın örneği, "Bu Cuma bana gelirsen sana ikrâmda bulunurum" önermesi olabilir. Eğer hüküm bütün fertler üzerine veya mukaddemin bütün zamanları ile ilgiliyse tümel mahsûre ve musevvere diye isimlendirilir. [65]

Karsî, niceliği belirtilmemiş 'mühmel' önermelerin, eğer ilimlerin meselelerine dair değilse tikel önerme kuvvetinde, eğer ilmî meselelere dair ise tümel önerme kuvvetinde olduğunu belirtir. Mesela "fâil merfûdur", "mef'ûl mansûbdur", "muzâfun ileyh mecrûr"dur gibi sözler, nahv ilminin mesâilinden önermeler olduğu için tümeldir. Buradan da onun ilmî meseleler dışındaki, mesela gündelik hayata dair niceliği belirtilmemiş cümleleri, tümel olarak almamak gerektiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Karsî, mühmelle ilgili dikkat çeken bir tespit daha sunmaktadır. Genel kaide bu şekilde olsa bile mesela "İnsan ayakta değildir" gibi bir olumsuz mühmel önermeyi, mevzû nefy konumunda olduğu için tümel olumsuz kuvvetinde almanın, biraz tartışmalı da olsa tercih edilen bir görüş olduğunu belirtir.[66] Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd*'de ise şahsî önermenin tümel kuvvetinde olduğunu; nitekim "Zeyd, ayaktadır" önermesinin düz döndürmesinin "Ayakta olanlardan biri/bazısı, Zeyd'dir" şeklinde yapıldığını bildirir.[67]

Ayrışık şartlı önermelerde üç veya daha fazla cüz'ün bulunabileceğini belirten Karsî, bunlara Molla Fenârî'nin örneklerini verir: "Kelime ya isimdir ya fiildir ya da harftir." veya "Unsur ya topraktır ya sudur ya havadır ya da ateştir"

---

64 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 48[a].

65 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 48[a]-48[b].

66 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 48[b]-49[a]; Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd*, 27.

67 Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd*, 27.

veyahutta "küllî, ya cinstir ya fasıldır ya nev'dir ya araz-ı âmmdır ya da araz-ı hâstır." [68] Ancak Karsî, bunların zâhire göre olduğunu; hakikatte ayrışık şartlının iki cüz'den daha fazlasından oluşamayacağını belirtir. Çünkü ayrışma (infisâl) bir nisbet ile olur ve sadece iki şey arasında tasavvur edilebilir. Mesela bahsi geçen üç cüz'lü önerme örneği, hakikatte üç ayrı munfasıla önermedir.[69]

Önermenin hükümleri konusuna gelince Karsî, burada ele alınan tenâkuz-çelişkinin, önermeler arasındaki tenâkuz olduğunu vurgular. Zira ona göre müfredler arasındaki tenâkuz kelimelerin başlarına "lâ" veya benzeri haflerin getirilmesi ile olur; "taş" (hacer) ve "taş olmayan (lâ hacer)" gibi. Bu da "her şey nakîzini ref' eder" sözüyle kastedilen her şeyi içerir.[70]

Mevzû ve mahmûlleri aynı ancak nitelik bakımından birbirinden farklı iki önerme arasında tenâkuzun tahakkuk edebilmesi için iki önermenin sekiz hususta ittifak etmeleri gerektiği hususunda küçük bir düzeltmede bulunan Karsî, kuvve ve fiil ile cüz' ve küll'ün birer sayıldığını; hâlbuki onların ikişer olarak sayılması gerektiğini belirtir. Buna göre çelişik iki önermenin, mevzûda, mahmûlde, zamânda, mekânda, izâfette, kuvvede, fiilde, cüz'de, küll'de ve şartta olmak üzere on hususta ittihâd etmeleri gerekir. Ancak Karsî, meşhur görüş bu olsa da muhakkik âlimlerin bu konuda Fârâbî'nin görüşünü tercih ettiğini belirtmekten de geri durmaz ki o da tek ibareyle 'nisbet-i haberiyyedeki birlik'tir. Zira her ne kadar on adet unsur sayılsa da kullanılan aletin, mef'ûlun bihin, hâlin, temyizin vb. pek çok unsurların farklılaşmasıyla tenâkuz ortadan kalkacağı için, bu şekilde sayıyla bir sınırlama getirmek doğru değildir. Dolayısıyla aslolan, bütün unsurlarıyla nisbet-i haberiyyenin aynı olmasına rağmen önermelerden birinin olumlu, diğerinin olumsuz olmasıyla iki önerme arasında tenâkuzun tahakkuk etmesidir. Nisbet-i haberiyyede birlik olduktan sonra sayılan on hususta da mukaddem ve tâlî, ittisâl ve infisâl, luzûm, inâd, ittifâk, mutlaklık vb. tüm unsurlarda da birlik sağlanmış olmaktadır.[71]

Önermelerin döndürmesi (aks) konusunda Karsî, öncelikle Ebherî'nin 'aks' ile ilk akla gelen olduğu için aks-i müsteviyi yani düz döndürmeyi kastettiğini ve

---

[68] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 49[b]; Fenârî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 16.

[69] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 49[b].

[70] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 49[b].

[71] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 49[b]-50[a]; Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd*, 28; Fenârî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 17-18.

düz döndürme ve kurallarını zikrettiğini belirtir. Ebherî, *Îsâġûcî*'de aks-i nâkizden yani ters döndürmeden bahsetmemektedir; dolayısıyla Karsî de şerhinde bu konuya girmemektedir; ancak *el-Îsâġûci'l-cedîd*'inde ters döndürme ve kurallarını ele almaktadır. Döndürmenin tarifindeki 'doğruluk ve yanlışlığı olduğu gibi bırakarak" ibaresini yorumlarken Karsî, döndürmenin, aslın lâzımı olduğunu vurgular. Döndürmeden maksat, doğru bir önermeden yine doğru bir önerme elde etmektir. Dolayısıyla ona göre 'yanlışlığı (tekzibi) olduğu gibi bırakmak'la kastedilen şudur: Eğer aks, yani döndürme sonucu elde edilen önerme, yanlış ise lüzûmun özelliği gereği döndürülen asıl önerme yanlış olduğu içindir; yoksa akla ilk anda geldiği gibi asıl önerme yanlış olduğunda, ondan döndürülen önermenin de yanlış olması gerektiği gibi bir anlam çıkmamalıdır. Karsî, açık bir husus olduğu için Ebherî'nin bu konuda müsâmahakar davrandığını belirtmektedir. Karsî, tikel olumsuzun 'luzûmen' aksinin olmayışını, 'küllî' olarak aksinin bulunmamasıyla şerh eder. Zira mesela "bazı insanlar, taş değildir" önermesinde olduğu gibi bazen maddenin özelliğinden dolayı doğru bir döndürme yapmak mümkündür.[72] Ancak her maddede geçerli olacak bir kuralı bulunmadığı, maddesi ne olursa olsun tüm tikel olumsuz önermeler için düz döndürme ile doğru bir önerme elde etme imkânı bulunmadığı için tikel olumsuzun 'luzûmen' düz döndürmesi bulunmamaktadır.

Karsî'ye göre kıyâs, mantık ilminin nihâi amacı (el-maksadu'l-aksâ) ve en değerli konusudur. Ona göre baştan itibaren ele alınmış olan tüm konular, bu bölümün mukaddimesi konumundadır.[73] Karsî'nin bu yaklaşımı, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam mantık tarihinin kurucu mantıkçılarındaki 'Burhân' merkezli yaklaşımın ne kadar değiştiğini göstermektedir. Zira onlarda kıyas da dahil bütün mantık sisteminin zirvesi ve amacı 'Burhân', yani yakînî-bilimsel bilgidir. Burhân'dan öncekiler ona hazırlık, sonrakiler ise onu koruyan kitaplar ve konulardır.[74] Ancak dinî ilimler merkezli mantık anlayışında 'burhân' yapmaya ihtiyaç olmadığı, verili dinî naslar bulunduğu için asıl ihtiyaç duyulan, önceleyen konulardaki yetkinlikle birlikte 'kıyas'ı iyi kullanmaktır. Dolayısıyla bu ve benzeri

---

72 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 50[b]; Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd*, 29.

73 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 51[a]. Krş., Hüsâm Kātî, *Şerḥu Îsâġûcî,* Tâlişî, *Ḥâşiyetu Muḥyiddîn ʿalâ Şerḥi Îsâġûcî li Ḥasmekātî* içinde, 96.

74 Bk., Fârâbî, *İḥṣâu'l-ʿulûm*, nşr. Ali Bu Mülhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, 1996), 46-47; İbn Sînâ, *Şifâ-Burhân*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yay., 2006), 4.

mantık eserlerinde kıyas sonrasındaki burhân dâhil beş sanat kısmı, ya tamamen ihmal edilmiş ya da bu eserde de görüldüğü üzere çok kısa geçilmiştir.

Karsî, kıyasın, sözlükte 'mâlumun hükmünün meçhulde icrâ edilmesi' anlamına geldiğini belirtir. Kıyas işlemi sonucu elde edilen önermeye ise netice, matlûb ve dâvâ da denilir ve bunun her iki öncülden farklı olması gerekir. Eğer farklılık bulunmazsa söz, hezeyân olur ya da 'musâdere ale'l-matlûb' olur ki bu, birtakım değiştirmelerle karışıklık oluşturarak iki ya da bir öncülü neticenin aynısı kılmaktır. Aynı şekilde netice ile iki öncülden birinin mütezâyif olması ya da iki öncülün veya birinin bilgisinin, neticenin bilgisine dayanması da böyledir. Sayılan tüm bu beş durum, iptal edici kısır döngüyü (devr-i mubtil) gerektirdiği için geçersizdir.[75]

Kıyasın sûreti ve hey'eti itibariyle iktirânî ve istisnâî olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirten Karsî, 'iktirânî' şeklindeki isimlendirmenin sebebini ise şöyle açıklar: Orta terim ıskât olduktan sonra, üç terim iktirân ettiği, yani birbirine bağlandığı için böyle isimlendirilmiştir. İstisnâ'î olarak isimlendirmenin sebebi ise kıyasın, istisnâ edatını, yani "lâkin"i içermesinden dolayıdır. Her iki öncülde tekrar edip sonuçta zikredilmeyen terimin, matlûbun iki tarafı arasında aracılık (tavassut) etmesinden dolayı 'orta terim' (hadd-i evsat) olarak isimlendirildiğini belirten Karsî, matlûbun-neticenin konusunun küçük terim (hadd-i asğar) olarak isimlendirilmesinin sebebi olarak da onun kaplamının (ferdlerinin) çoğunlukla yüklemden daha az oluşunu zikreder; matlûbun yüklemi de çoğunlukla daha çok kaplama (ferde) sahip olduğu için büyük terim (hadd-i ekber) olarak isimlendirilmiştir.[76]

Karsî, *Îsâğûcî*'nin yöntemini takip ederek şerhinde iktirânî kıyasın dört şeklinden ve şartlarından kısaca bahsedip 'ilimlerin mi'yarı' kabul edilen birinci şekli, dört darbıyla birlikte açıklamaktadır. Birinci şeklin darblarının sıralaması ise Barbara, Celarent, Darii ve Ferio şeklindedir. *el-Îsâğûci'l-cedîd*'de ise bütün şekilleri, bütün darblarıyla birlikte vermekte; dördüncü şeklin ise beş darbından bahsetmektedir. *Îsâğûcî*'de yer verilmeyen kip konusuna ve kipli öncüllerle olu-

---

75 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 51[a]-51[b].

76 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 51[b].

şan kıyas konusuna Karsî de ne *Îsâġûcî* şerhinde ne de *el-Îsâġûci'l-cedîd*'inde girmemektedir.[77]

İktirânî kıyasın, yüklemli, şartlı ve yüklemli ile şartlı karışık öncüllerden oluşması bakımından beş kısmı olduğunu belirten Karsî, luzûmiyye olan bitişik şartlı önermeden oluşan istisnâî kıyasta 'vaz'-ı mukaddem' diye de isimlendirilen, mukaddemi istisnâ etmenin, tâlînin aynını vermesini şöyle izah eder: Çünkü melzûmun vücûdu lâzımın vücûdunu gerektirir: "Bu insan ise canlıdır da. İnsandır, öyleyse o canlıdır" sözümüz gibi. Ref'-i tâlî de denilen tâlînin nakîzini istisnâ etmek de mukaddemin nakîzini sonuç verir: Çünkü lâzımın intifâsı melzûmun intifâsını gerektirir: "Bu insansa canlıdır da. Fakat bu canlı değildir; öyleyse insan değildir" sözümüz gibi. Ancak tâlînin kendisini istisnâ etmek mukaddemi vermez. Çünkü lâzımın vücûdu melzûmun vücûdunu gerektirmez; zira o daha genel olabilir. Mukaddemin nakîzini istisnâ etmek de tâlînin nakîzini vermez. Çünkü melzûmun intifâsı lâzımın intifâsını gerektirmez; zira o daha özel olabilir. Ancak mukaddem ve tâlînin birbirine eşit oldukları maddelerde dördü de netice verir; çünkü o zaman her biri hem lâzım hem melzûm olmuş olur.[78]

Karsî, istisinâî kıyas eğer ayrışık şartlı önermeden oluşuyorsa ve bu önerme hakîkî ayrışık şartlı ise dördünün de sonuç vereceğini bildirir: Her birinin aynını istisna, diğerinin nakîzini, her birinin nakîzini istisna diğerinin aynını netice verir. Şayet mâni'atü'l-cem ise iki netice verir; her birinin aynını istisna, diğerinin nakîzini verir. Mâni'atü'l-huluv ise iki netice verir; her birinin nakîzlerini istisna diğerinin aynını netice verir.[79]

el-Îsâġûci'l-cedîd'de ise istisnâî kıyasın sonuç verme şartı olarak şartiyyenin olumlu, muttasılanın lüzûmiyye ve munfasılanın inâdiyye olmasını ve tümel ya da zamanlarının bir olmasını zikreden Karsî, bunlara binaen istisnâî kıyasın sonuç veren darplarının on olduğunu belirterek, *Şerḥu Îsâġûcî*'de zikrettiği ve yukarıda zikredilen netice verme yollarını tarif eder. Ayrıca *Şerḥu Îsâġûcî*'den farklı olarak *el-Îsâġûci'l-cedîd*'inde ayrışık şartlı öncül ile bu şartlı öncülün cüz'leri adedince hamlî öncüllerden oluşan kıyas-ı mukassim konusu ile "mevsûlü'n-netâic"

---

[77] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 52[b]; Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd*, 30-31.

[78] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 52[b]-53[b]. Krş., Fenârî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 24.

[79] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 53[b].

ve "mefsûlü'n-netâic" şeklinde iki türü olan, üç öncülden oluşan bileşik kıyas konusuna da kısaca değinir.[80]

Kıyasın sûretine dair inceleme bittikten sonra maddesine dair beş sanat konusunda Karsî, öncelikle yakînî öncüllerden oluşan Burhân'nın iki kısmı olduğunu belirtir: Müessirden esere istidlâl var ise limmî burhân; tersi ise yani eserden müessire bir çıkarım varsa innî burhân söz konusudur.

Yakîniyyâtın altı değil yedi kısım olduğunu ileri süren Karsî, (1) evveliyyât, (2) müşâhedât, (3) mücerrebât, (4) hadsiyyât, (5) mütevâtirât ve (6) fıtriyyâtı yani 'kıyasları beraberinde olan önermeler'i zikrettikten sonra düşünme ve incelemeye (nazar) ihtiyaç duymayan bu altısının 'bedîhiyyât' diye isimlendirildiğini ve yakîniyyatın asıllarını oluşturduğunu belirtir; yedinci kısım olarak ise bu bedîhiyyâtla bilinen, onlarda sonlanan, dolayısıyla da yakîn ifade eden (7) 'nazariyyât'ı zikreder. Karsî'ye göre yakîniyyâtın yedinci kısmını oluşturan nazariyyât, çoktur ve yakîniyyâtın fer'lerini oluşturur.[81]

Karsî'nin yakîniyyâtın kısımlarına dair vermiş olduğu örneklerden bazısı dikkat çekicidir. Hadsiyyât konusunda Karsî, müctehidlerden farklı olarak Peygamber efendimizin, lafızlardan manalara intikâlini örnek verir. Mütevâtirât bağlamında ise Ebherî'nin zikretmiş olduğu "Muhammed (sav) Peygamberlik iddia etti ve mucize gösterdi" örneğini şöyle tamamlar: "Nazm-ı münezzel olan Kur'ân-ı Kerîm gibi ki o, Peygamber'e inmiş ve O'ndan tevâtüren nakledilmiştir."[82]

Karsî'ye göre yakîniyyâtın dışındakiler de yedi kısımdır: (1) Maznûnât; sarf ve nahiv ilminin çoğu meselesi gibi, zira onlar eksik istikrâ ile sâbit olmuşlardır; (2) yalan söylemediğine inanılan kişiden kabul edilip alınan 'makbûlât' önermeler; (3) insanlar arasında yaygınlık kazanmış olan 'meşhûrât' önermeler; (4) tartışılan hasım yahut herhangi bir ilim erbabı nezdinde doğru kabul edilen 'müsellemât' önermeler; (5) söylendiğinde ruha sıkıntı ve ferahlık bakımından etki eden hayale dayalı 'muhayyelât' önermeler; (6) vehme dayalı, yanlış 'vehmiyyât' önermeler; (7) evveliyyâta ya da meşhûrâta benzeyen, yanlış 'müşebbehât' önermeler. Karsî, bunlardan ilk beş kısmın, işin hakikatinde yakîniyyâtın yedinci kıs-

---

[80] Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd*, 32-33.

[81] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 53[b]-54[a]; *el-Îsâġûci'l-cedîd*, 33.

[82] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 54[a].

mı olan ‘nazariyyât’a da dahil olabileceğine, yanlış olup yakînî olmayanlara da dahil olabileceğine; ancak altı ve yedinci kısımdaki önermelerin her zaman yakîniyyât dışı olduğuna dikkat çeker.[83]

Karsî, cedelin nâdir olarak meşhur önermelerden ama çoğunlukla red ya da kabul ettirmek için hasım nezdinde ‘müsellem’ olan önermelerden oluştuğunu belirtir. Bu nedenle de şu sözün söylendiğini aktarır: “Vâkıada gerçekleşmiş olan duruma dayanan her soru ve cevab ‘tahkîk’, ‘müsellem’ olana dayanan ise ‘cedel’dir.”

Muğâlata’nın sûret ya da madde bakımından fasit kıyas olduğunu belirten Karsî, doğruya benzeyen yanlış öncüllerden oluşan kıyasın ‘Safsata’, ‘meşhûrât’a benzeyen yanlış öncüllerden oluşan kıyasa ise ‘Muşâğabe’ denildiğini belirttikten sonra bunlara örnek olarak daha çok vahdet-i vücûdcu görüşü benimseyen mutasavvıfların (vücûdiyyûn) sözlerini verir. Ona göre mesela “Allah’tan başka hiçbir şeyin hakikati yoktur” sözü, ehl-i hakkın “Allah’tan başka hiçbir şeyin ‘bizzat vâcib olan’ bir hakikati yoktur” sözüne benzerdir. Yine “Allah’tan başka hiçbir şeyin varlığı yoktur; hatta her mevcut aslında ma‘dûmdur ancak varlık görüntüleridir (mazharlarıdır)” sözü, en yüksek keramet mertebelerine ulaşmış ‘müteşerri’ sufîlerin şu sözüne benzerdir: “Hiçbir şeyin varlığı yoktur; -yani ârifin nazarında ve mülahazasında, vâkıada değil- sadece Allah’ın varlığı vardır” Bu sözü de onlar, mülâzahada istiğrâkdan ve O’ndan başkasından, hatta kendi nefsinden ve zaruri ihtiyaçlarından bile gaybûbetleri nedeniyle söylerler. Karsî, yanlış vehmî öncüllerden oluşan kıyâsa ise şu örneği verir. “Bazı bid’atçiler, “Allah’a vâsıl olmak ve ona yakınlaşmak sadece şeriatı reddedip hakikate sarılmakla olur.” dediler. Bilmiyorlar ki şeriatsız her hakikat bâtıldır; zâhirin muhâlefet ettiği her bâtın da bâtıldır.”[84]

Karsî, mantık eserlerinin sonunda zikredilen beş sanat içinde ‘Muğâlata’ konusu her geldiğinde genelde, aşırı gördüğü bazı tasavvufî sözlerden örnekler vermekte, bunların yaygın olması ve itibar görmesinden şikâyet etmekte ve yer yer bunları ağır bir şekilde eleştirmektedir. Ancak onun, toptan bir tasavvuf kar-

[83] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 54[b]; Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd*, 34.

[84] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 54[b]-55[a].

şıtı olmadığı, ehl-i hak, 'müteşerri', en yüce keramet mertebelerine erişmiş sufîlerin tasavvufî görüş ve yaklaşımlarını istisna ettiği anlaşılmaktadır.[85]

Nihayet Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî* isimli eserini bir gün ve gecede yazdığını belirterek yine büyük bir ihtimalle Osmanlı'da oldukça yaygın olan, ancak kendisinin çokça eleştirdiği Molla Fenârî'nin *Îsâġûcî* şerhine göndermede bulunmaktadır. Zira Molla Fenârî de şerhinin telifine, gündüzü kısa olan günlerden birinde, sabah başladığını ve akşam ezanıyla birlikte eserin telifini bitirdiğini ifade etmektedir.[86] Karsî'nin özellikle Vahdet-i vücûd öğretisine karşı muhalefeti, Molla Fenârî[87] karşıtlığı için bir sâik olmuş olabilir. Nitekim onun, vahdet-i vücûdcu bir tasavvufî anlayışa sahip olan Abdülganî Nablûsî'den (ö. 1731)[88] ders alıp ona intisâb eden ve çağdaşı sayılabilecek olan Saçaklızâde'nin[89] meşhur *Velediyye* isimli risalesine 'nazîre' gibi *el-Velediyyetü'l-cedîde* isimli bir eser yazması ve bunu şerhetmesinde de bu yaklaşımının etkisi olduğu düşünülebilir.

Karsî'nin *Şerḥu Îsâġûcî*'de yapmış olduğu diğer atıfları da sıraladıktan sonra eserin içerik incelemesine son verip eleştirmeli metin neşrine geçmek yerinde olacaktır. Karsî, şerhi boyunca 'İmâm Gazzâlî, İmâm Senûsî, Molla Fenârî, Seyyid Şerîf Cürcânî, Teftâzânî, İbn Sînâ, Adûdiddin Îcî, Necmüddin Kâtibî, Mirzâcân'ın *Şerḥu Ḥikmetü'l-ʿayn* hâşiyesi, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Şerḥu'l-Mevâḳıf*'ı, Kâtibî'nin *Şemsiyye*'si Teftâzânî'nin *Şerḥu'ş-Şemsiyye*'si ve *Tehẕîb*'i, ehli sünnet, mutezile, kelamcılar, filozoflar, fukahâ ve sûfîler' ifadeleriyle çeşitli görüş ve sözlere atıflarda bulunmaktadır.

---

[85] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 55ᵃ; Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd*, 34; Karsî, *Şerḥu'l-Îsâġûci'l-cedîd*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1090, 197ᵃ-197ᵇ. Karsî, *Şerḥu'l-Îsâġûci'l-cedîd*'de "vücûdiyyûn" ifadesiyle "vahdet-i vücûdcuları (el-Kâilîne bi-vahdeti'l-vücûd) " kastettiğini ifade eder. Bk. a.mlf., *Şerḥu'l-Îsâġûci'l-cedîd*, vr. 197ᵇ.

[86] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 55ᵇ; Molla Fenârî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 2.

[87] Molla Fenârî'nin 'vahdet-i vücûd' merkezli tasavvufî bir anlayışa sahip olduğuna dair bk., Tahsin Görgün, "Molla Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 30 (İstanbul: TDV Yay. 2005), 247.
Abdülganî en-Nablûsî için bk., Ahmet Özel, "Nablûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV Yay., 2006), 268-270.

[89] Saçaklızâde'nin Nablûsî'den ders ve hilafet alması hakkında bk., Tahsin Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 35 (İstanbul: TDV Yay., 2008), 368-370.

3. TAHKİK

ŞERḤU ÎSÂĠÛCÎ

DÂVÛD B. MUHAMMED EL-KARSÎ EL-HANEFÎ

Eleştirmeli metin neşrinde esas alınan nüshaların rumuz bilgileri şöyledir:

1- Beyazıt Yazma Eserler Kütüphanesi, Beyazıt Koleksiyonu, no. 3129, vr. 41^{b}-55^{b}'da bulunan nüsha **ب** harfiyle;
2- Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi, no. 857, vr. 1^{b}-13^{b}'da bulunan nüsha ر harfiyle;
3- Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi Arapça Koleksiyonu, no. 1752, vr. 48^{b}-58^{a}'da bulunan nüsha أ harfiyle;
4- Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Genel, no. 794B, vr. 96^{b}-114^{b}'da bulunan nüsha **ص** harfiyle gösterilmiştir.

شَرْحُ إِيسَاغُوجِي

لِدَاوُدْ بِنْ محمد القَارِصِيّ الحَنَفِيّ

بسم الله الرحمن الرحيم

[41 ب] الحمد لله الذي وَفَّقَني لِتَسْهيل طريقة التفهيم والتعليم[1] وأرشدني لتربية الطلبة وتكميليهم بأكمل طريقٍ مستقيمٍ والصلاة والسلام على رسولنا محمدٍ صاحب الشرع القويم وعلى آله وأصحابه الذين فازوا منه بحظٍّ عظيمٍ.

وبعد،[2] يقول العبد الفقير إلى الله الغني داود بن محمد القارصيّ الحنفي عاملَهُ الله بلطفه الجليّ والخفيّ: لما كانت *الرسالة الإيساغوجية* مقدمةً لطيفةً موجزةً في المنطق ولازِمةً قراءتها بين الطلبة ولم يكن لها شرحٌ لطيفٌ موجزٌ مثلها ولذلك يظنون بل يعتقدون أنها لا تُفهَم إلّا بشروحٍ طويلةٍ وأبحاثٍ عظيمةٍ فيخلطون ويُضيّعُون أعْمَارَهم مدّةَ سنةٍ ولا يفهمون مع أنها تُتْقَنُ مدّةَ[3] شهرٍ فيحسبون أنهم يُحسنون، هيهات هيهات! فمتى يحصّلون الفنون حتى يكملون، أردت أن أشرحه شرحًا لطيفًا موجِزًا غاية الإيجاز بلا إخلال ومشتملاً على القواعد اللازمة بِلا إملالٍ فعليكم بالمتون حتى تكونوا من أهل[4] الفنون وكمّلوا نفوسكم بالعلم المبين، والله الموفق ونعم المعين.

---

1 ر – والتعليم.

2 ر: أما بعد.

3 ر – مدة.

4 ب: أصحاب.

بسم الله الرحمن الرحيم

وأبحاثه طويلة لا تليق بهذا الكتاب وملخصة في شرح[5] تكملتنا فإذا تقرأها[6] تعلمها[7] فنعمتْ هي.[8]

قال الشيخ أي الكبير عِلمًا وقد يجيئ بمعنى الكبير سنًّا أو حُكمًا، الظاهر أنه من بعض تلامذته أو منه بتنزيل نفسه[9] منزلة الغائب توصيفًا له بهذه الصفات المادحة ترغيبًا في كتابه [42 أ] وتحديثًا لنعمة ربه. **الإمام** أي المقتدى به علمًا وقد يجيئ بمعنى المقتدى به حكمًا أو تصلية وهو في الأصل اسم الأمومة **العلامة** أي العالم الجامع بين العلوم العقلية والنقلية بحسب الطاقة البشرية **أفضل العلماء المتأخرين** الظاهر أنهم علماء القرون اللاحقة، كما أن المتقدمين علماء القرون الثلاثة السابقة أو[10] المقلدون في العلوم، كما أنهم المجتهدون فيها والمراد الجنس أو الغالب فكأنه أفضل الكل فَتَدَبَّرْ! **قدوة** اسم الاقتداء بمعنى المقتدى به كذلك **الحكماء** أي[11] المتصفين بالحكمة وهي لغةً العلم مطلقًا وعلم الشرائع والعلم مع العمل وكل كلام وافق الحق والمنفعة العظيمة المترتبة على الفعل[12] والعدل، وعرفًا خاصًّا بمعنى الصفة استكمال النفس الإنسانية بحسب القوة النظرية والعملية بحسب الطاقة البشرية، وبمعنى الفن علم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بحسب الطاقة البشرية **الراسخين** أي[13] القويين في الحكمة **أثير الدين** أي مختار الدين، الظاهر أنه عطف بيان للشيخ لأنه اشتهر به **الأبهري،** والأبهر[14] كالجعفر **طيب الله ثراه** أي حاله في قبره **وجعل الجنة مثواه** أي مكانه ومستقره.

نحمد الله مقول القول **على توفيقه** وهو لغة جعل السبب موافقًا للمسبب وعرفًا خلق الطاعة[15] أو خلق القدرة[16] على الطاعة[17] أو تهيئة أسباب الخير[18] وتنحية أسباب الشر **ونسأله** أي منه تعالى[19] **هداية طريقه** والهداية لغةً وعرفًا الدلالة بلطف وهي الإرشاد أي جعل أحد راشدًا أي عارفًا طريق البغية[20] بالإراءة أو بالبيان سواء سلكه المهتدي كالمؤمنين أوْ لاَ، كَالكافرين وسواء وصل

---

[5] ر – شرح.

[6] ر: قرأها.

[7] ر،ص: + وتضبطها.

[8] أ، ب + ونعم.

[9] ر: بتنزيل بنفسه.

[10] ر: هو.

[11] أ – أي.

[12] ر: العقل.

[13] ر – أي.

[14] ر: الأبحري.

[15] ر: الطاقة.

[16] هامش ر: عند الإمام الحرمين.

[17] ر+ أو الدعوة إلى الطاعة. و في هامشه: عند المعتزلة. و في هامش ص: + أو الدعوة إلى الطاعة.

[18] هامش ر: عند الأشعري رحمه الباريء.

[19] ر– تعالى.

[20] هامش ص: + المقصود.

المهتدى البغية التي هي دخول الجنة ونعيمها[21] [42 ب] كغالب المؤمنين المختومين[22] بالحسن أو لا كالمختومين[23] بالسوء العياذ بالله تعالى وهذا هو الموافق[24] لكتب اللغة وظواهر الآيات ولذا اختاره أهل السنة والجماعة رضي الله عنهم وقال بعض المحققين الهداية عند أهل السنة الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب وعند المعتزلة الدلالة الموصلة[25] إلى المطلوب والمراد من الطريق الحكم المطابق للواقع حكمًا شرعيًّا أو عقليًّا أو[26] الدين أي حكمًا شرعيًّا فقط **ونصلي على محمد وعترته** أي أهل بيته أو جماعته[27] من آله **وأصحابه** أجمعين.

أما بعد، أي بعد البسملة والحمدلة والصلولة[28] فأقول ألبتة **هذه** أي المجموعة المترتبة الخاضرة في ذهني تخيلًا[29] من المعاني المعقولة أو الألفاظ المتخيلة أو النقوش المكتوبة المأخوذة مع الهيئة الاجتماعية **رسالةٌ** أي جملة مشتملة على القواعد العلمية على سبيل الاختصار **في** علم **المنطق** أي في بيانه **أوردنا فيها ما**[30] أي قواعد لازمة غالبة **يجب** أي وجوبًا عاديًّا بين الطلبة أو العلماء لا عقليًّا ولا شرعيًّا[31] **استحضارها** أي أولاً **لمن يبتدئ في شيء من العلوم** أي العلوم الحقيقية[32] غير المنطق المتبادرة منها كالعقائد والحكمة[33] لا الاعتبارية كالصرف والنحو على ما هو العادة الآن أو العلوم كلها غير المنطق على أنه آلة لتحصيل جميع العلوم فإنه لا يتوقف على علم بل كل علم يتوقف عليه. فإن في كل علم تعاريف وأدلة لا يعرف صحتها إلا به كما لا يخفى ولذا[34] قال الإمام الغزالي:[35] من لا معرفة له بالمنطق لا ثقة بعلمه. وقال الإمام السَّنُوسِي: العلوم كلها طوع اليد لمن كان له قوة في المنطق. ولذا سمي معيار العلوم وعلم الميزان، وإلى الله المشتكى من سوء [43 أ] المعلمين لا يُفهِّمون مسائله وقواعده بل يكثرون[36] مباحثه وزوائده ويُشَتِّتون أذهان الطلبة ويتحجون بأنهم من البحاثين الكُملة.

---

21 ر، ص: نعمها.

22 ر: المحتومين.

23 ر: كالمحتومين.

24 ر: الموفق.

25 في هامش ص + بالفعل.

26 أ، ب، ر: و.

27 ب: وجماعته.

28 أ، ب، ر: والصلوة.

29 ص – الخاضرة في ذهني تخيلًا.

30 أ – ما.

31 ب، أ – ولا شرعيًّا.

32 ر: الحقيقة.

33 ص + الحقية.

34 في هامش ص: وكذا.

35 ب + رح.

36 ر: يكثر.

مستعينًا بالله تعالى حال من فاعل أوردنا ولم يجمع لأن المراد الواحد **أنه مفيض الخير** أي معطيه **والجود** أي[37] أثر الجود والجود[38] على أنه عطف تفسير له.

اعلم[39] أنه ينبغي لكل طالب علم أن يعرف قبل الشروع في المقصود ثلاثة أشياء تعريف العلم وموضوعه وغرضه حتى يحصل أولاً المعرفة الإجمالية بها ويميز المقصود عن غيره فيجتهد بما يعنيه من القواعد المنطقية ولا يلتفت إلى ما لا يعنيه من المباحث[40] الخارجية.

فالمنطق لغة مصدر يجيء لثلاثة معانٍ بمعنى النطق والتعقل والعقل، واصطلاحًا عند المتأخرين[41] قوانين[42] تعصم مُراعاتُها[43] الذهن عن الخطأ في الفكر والنظر، وعند المتقدمين علمٌ بأحوال المعقولات الثانية من حيث تنطبق على المعقولات الأولى. وموضوعه عند الأول المعلوم التصوري والتصديقي[44] من حيث يوصل إلى مجهول تصوري وتصديقي.[45] وعند الثاني المعقولات الثانية من تلك الحيثية وغرضه عندهما[46] تحصيل المجهولات التصورية[47] والتصديقية وحفظ الذهن عن الخطأ فيها.

ولما كانت التصورات مقدَّمةً على التصديقات طبعًا وزمانًا[48] ورتبةً قدَّمها عليها وضعًا فقال **إيساغوجي** أي هذه المباحث التي ستقرأها مباحث الكليات الخمس الآتية. فإيساغوجي لفظٌ يوناني مركب في الأصل من ثلاثة ألفاظ بمعنى أنا أنت ثمة جعل اسمًا[49] للحكيم الذي اخترع[50] الكليات الخمس ثم لها ولمّا توقف[51] إفادة المعاني واستفادتها على اللفظ الدال بالوضع قال أولاً [43 ب]

اللفظ وهو لغة الرمي واصطلاحًا صوت من شأنه أن يخرج من الفم معتمدًا على المخرج **الدال** الدلالة لغةً الإرشاد وعرفًا عامًّا وقيل خاصًّا أي اصطلاحًا كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فإن كان الأول[52] لفظًا فلفظية وإلا فغير لفظية

---

37 ر – أي.

38 ر، ص: أو الجود.

39 أ – اعلم.

40 تصحيح في هامش ص: من المباحثات.

41 ب + رح.

42 ب: قواعد.

43 ر: مراتها.

44 ر، ص: أو التصديقي.

45 ر، ص: أو التصديقي.

46 أ، ر: عندها. و في هامش ر: أي عند المتأخرين والمتقدمين.

47 ر: التصوري.

48 ر: أو زمانًا.

49 أ: أنا أنت ثم جعل ناسخًا؛ ب: أنا أنت ثمة جعل ناسخًا.

50 ر: الذي أخدع.

51 ر: ثم لمّا توقف.

52 هامش ر: أي الدال.

وكل منهما ثلاث وضعية وعقلية وطبعية ولما كان الموقوف عليه هو اللفظية الوضعية قيّدهما بقوله[53] **بالوضع** وهو لغة جعل الشيء في حيزٍ وعرفًا تعيين شيء لشيء[54] بحيث متى أدرك الأول فهم الثاني للعالم به.

والوضع اللفظي قسمان شخصي إن كان الموضوع مادةً ونوعي إن هيئته[55] إفراديةً أو تركيبيةً وقسمان أيضًا عام إن كان الموضوع له مفهومًا كليًّا أو جزئيًّا لكن ملحوظًا بمفهوم كلي وخاص إن كان[56] مفهومًا جزئيًّا ملحوظًا بعينه.

يدل على تمام ما وضع له بالمطابقة الظاهر بالمطابقية لموافقته إياه في التمامية **وعلى جزئه بالتضمن** بل بالتضمنية[57] لدلالة على ما في ضمن الكل **إن كان له**[58] أي للموضوع له ويسمى بالمعنى والمفهوم والمدلول والمسمى **جزء** أي جزء عقلي لا خارجي لأن المفهوم لا يكون إلا في العقل لأنه الصورة الحاصلة في الذهن من اللفظ الموضوع وهذا يدل على أن المفهوم قد لا يكون له جزء عقلي فلا يوجد دلالة تضمنية وفيه نظر لأن البساطة العقلية ممنوعة عند المحققين وإنما الثابت هو البساطة الخارجية[59] في الماديات عند المتكلمين وفي المجردات عند الحكماء فظهر فساد قول الفناري كما في البسائط مثل الواجب تعالى والنقطة[60] مع أنه لا يقال في حقه تعالى[61] أنه بسيط [44 أ] كما لا يقال إنه مركب عند المتكلمين بل عند الحكماء أيضًا لأنهما من خواص الممكنات كما لا يخفى.

وعلى ما يلازمه في الذهن لأنه أمر ذهني وكذا لازمه ثم الظاهر من الإطلاق ومن المثال الآتي أنه مطلق اللزوم الذهني ولو في العادة كما هو الظاهر في كلام المتأخرين ولك أن تقول المراد[62] اللزوم الذهني البين بالمعنى الأخص وهو ما يلزم تصوره من تصور الملزوم كلزوم الملكات[63] لإعدامها لا بالمعنى الأعم وهو ما يلزم الجزم باللزوم من تصورهما والنسبة[64] بينهما ولا غير[65] البين وهو ما يحتاج في الجزم باللزوم إلى وسطٍ برهاني كما هو الشرط عند المتقدمين والمثال مبني على المسامحة **بالالتزام** بل بالالتزامية.

كالإنسان فإنه يدل على تمام **الحيوان الناطق بالمطابقة** وفيه أن الحيوان الناطق ليس موضوعًا له للإنسان بل الحقيقة العقلية التقريبية لافراد مفهومه باعتبار المنطقيين تدبر![66] **وعلى أحدهما** أي مع الدلالة لهما إذ دلالة[67] المجاز مطابقية عند المحققين على عموم المجاز في الوضع **بالتضمن وعلى قابل العلم وصنعة الكتابة**[68] أي مع الدلالة لهما أيضًا **بالالتزام**.

---

53 ص – بقوله.

54 ر + متى أدرك.

55 ص + نوعية.

56 ب: انه؛ أ، ر: ان.

57 ر: لتضمنه.

58 ر + جزء.

59 ر – الخارجية.

60 في هامش ص: النقطة نهاية الخط.

61 ر – أنه بسيط كما لا يقال.

62 ب + من.

63 ر+ المضافة. وفي هامش ص: أي الموجدات.

64 ر: في النسبة.

65 ر: عين.

66 ر – تدبر.

67 ر: الدلالة.

68 ر: الكتاب.

واعلم أن قيد الحيثية معتبر[69] في كل أمور تختلف باختلاف الاعتبار كهذه الدلالات الثلاث فلا تنتقض تعريف كل بالآخرين إذا وجد لفظ موضوع للكل والجزء واللازم كالشمس إن وضع لمجموع الجرم والضوء[70] تأمل تنل!

ثم اللفظ أي الموضوع **إما مفرد وهو الذي لا يراد بالجزء منه** أي لا يصح أن يراد على قانون العربية بجزئه **دلالة على جزء معناه** إما لعدم دلالته لعدم وضعه **كالإنسان** [44 ب] وإما لعدم جزئه كهمزة الاستفهام وإما لدلالته على معنى في الأصل لا في الحال كعبد الله علمًا وكذا الحيوان الناطق علمًا فإن جزئيها[71] حينئذٍ كجزء الإنسان فالمفرد ثلاثة لا أربعة كما اشتهر ولا خمسة كما توهمه الفناري حيث زاد ما لا جزء لمفهومه كالنقطة وقد عرفت فساده وقد يجيئ[72] المفرد بمعنى ما ليس بجملة أو ما ليس بمثنى ولا مجموعًا أو ما[73] ليس بمضاف فعليك النسبة بينهما.

وإما مؤلف أي مركب **وهو الذي لا يكون كذلك** أي الذي يصح أن يراد بجزئه دلالة على جزء معناه **كرامي الحجارة** وهو قسمان تام وناقص والتام قسمان خبري وإنشائي والناقص أيضًا[74] قسمان تقييدي وغيره.

والمفرد إما كلي وهو الذي لا يمنع نفس تصور مفهومه عن[75] **وقوع الشركة** أي شركة كثير فيه وإن منعه الدليل الخارجي كالأنواع[76] المنحصرة في أشخاصها الواحدة مثل الشمس والقمر والإله والخالق للعالم والخاتم للأنبياء والرحمة للعالمين وكالكليات الفرضية كشريك الباري واللاشيء[77] والمعدومة كالعنقاء[78] وجبل من ياقوت **كالإنسان**[79] **وإما جزئي وهو الذي يمنع نفس تصور مفهومه عن ذلك** أي عن[80] وقوع الشركة فيه كالأعلام الشخصية كزيد.

والسر في كون الكلي غير مانع والجزئي مانعًا أنه ينتزع المفهوم الكلي من أفراد محققة أو مخيلة بحيث يشملها[81] ولا يخص[82] بواحدٍ منها والمفهوم الجزئي من فرد كذلك معين بوجه ما بحيث يخصه كذا حققه المحقق الشريف في شرح *المواقف* وكان كل أمر في الخارج تحققًا[83] أو تخيلاً[84] معقولاً أولاً وكل أمر في الذهن كذلك معقولاً [45 أ] ثانيًا على ما حققه المحقق[85] الميرزجاني في *حاشية* شرح حكمة *العين* فليكن هذا على ذكر منك[86] ولا تنظر إلى ما تكلف الفناري هنا وتعسف[87].

---

69 ر، ص: معتبرة.

70 ص + ولكل منهما.

71 ر: فأجزيها؛ أ، ب: جزئهما.

72 ر: ويجيئ.

73 ر: وما.

74 ر – أيضًا.

75 ب: من.

76 ر: كأنواع.

77 ر – اللاشيء.

78 ر: العنقاء.

79 ر: كإنسان؛ ص – كالإنسان.

80 أ، ب: من.

81 أ، ب: يشابها.

82 ر: يُحصى.

83 ر: تحقيقًا.

واعلم أن الكلي والجزئي حقيقة في المفهوم ومجاز مشهور في اللفظ اختاره لشهرته ويتسق[88] الكلام وإن اخترت الحقيقة حذفت المفهوم وكذا الأمر فيما سيأتي.

ثم اعلم أن مفهوم لفظ الكلي كلي منطقي[89] ومعروضه كلي طبيعي[90] والمجموع كلي عقلي ولا وجود لواحدٍ منها[91] في الخارج عند المحققين كالسعدين بل هي أمور اعتبارية عقلية معدومة[92] وبعض الطبيعي[93] موجود في ضمن أفراده عند الشيخ أبي علي السينا وصاحب *المواقف* و*الشمسية* والحق مع المحققين كما حققه الشريف في *شرح المواقف* وأيضًا كما لا أنها لا وجود لها في الخارج لا وجود لها في الذهن عند المتكلمين فإنه لا تحقق في الذهن عندهم بل تعقل محض خلافًا للحكماء فإن الحاصل في الذهن[94] عندهم إما ماهيات الأشياء أو أشباهها.

و المفهوم[95] **الكلي** قسمان بالنسبة إلى أفراده لا بالنسبة إلى حصصه فإنه بالنسبة إليها نوع حقيقي وعينها[96] كالوجود فإنه ليس له أفراد عند المحققين بل له حصص وكذا كل معنى مصدري وجودي **إما ذاتي** أي ما ليس بعرضي سواء كان تمام الذات كالنوع أو بعضه كالجنس والفصل **وهو الذي يدخل في حقيقة جزئياته** أي لا يخرج عن حقيقة أفراده الشخصية أو النوعية **كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس وإما عرضي وهو الذي يخالفه** أي لا يدخل في حقيقة جزئياته **كالضاحك بالنسبة إلى الإنسان**.

واعلم أنهم قالوا يحمل على الشيء بأمور عامة وخاصة [45 ب] كما يقال الإنسان حيوان وماش[97] وناطق وضاحك[98] فمقدم العامة ذاتي جنسٌ كالحيوان ومقدمة الخاصة ذاتي فصل كالناطق والمركب[99] منهما ذاتي[100] نوع كالإنسان ومؤخر العامة عرضي عام كالماشي ومؤخر الخاصة عرضي خاص كالضاحك وهذا كلام نفيس فليحفظ!

---

84 ص: محققًا أو مخيلاً. وفي هامش ص: خبر منصوب.

85 ر – المحقق.

86 ر: ما كرمتك.

87 ر: وتعسفه.

88 ر، ص: وليمسق.

89 ص: أن مفهوم اللفظ الكلي علي الحقيقة كلي منطقي.

90 ص: طبعي.

91 أ، ب، ص: منهما.

92 ر: ومعدومة.

93 ص: الطبعي

94 ر – في الذهن عندهم بل تعقل محض خلافًا للحكماء فإن الحاصل في الذهن.

95 ص – والمفهوم.

96 أ، ب: وعينهما.

97 ص + ومتحرك.

98 ص + وكاتب.

99 ر: والمركبة.

100 ر: ذات.

والذاتي ثلاثة **إما مقولٌ في جواب ما هو** الذي يسأل[101] به عن الذاتي الغير المميز للشيء **بحسب الشركة المحضة** أي الخالصة أي بحسب الشركة لا بحسب الخصوصية أي إذا سُئل به عن شيء لا يكون جوابًا لأن السؤال به عن تمام الماهية المشتركة أو الخاصة و[102] الجنس مشتركة لا خاصة فالمراد بما هو عنوان ما هو إذ لا يقع الجنس جوابًا إلا في جواب ما هما أو ما هم **كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس** فإنه إذا قيل الإنسان والفرس ما هما يجاب بأنهما حيوان وإذا قيل الإنسان[103] ما هو لا يجاب بأنه حيوان بل حيوان ناطق **وهو الجنس ويرسم** أي يُعرَّف بالعرضيات أو بالمختلطات **بأنه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو** واحترز بمختلفين بالحقائق[104] عن النوع والخاصة والفصل القريب وبجواب ما هو عن الفصل البعيد أي[105] فصل الجنس وخاصة والعرض العام وإنما كان تعريفه وتعريف أخواته رسمًا إما لأن الكلية والمقولية عارضتان[106] أو المقولية عارضة بعد تقومها في أنفسها.

وإما مقول في جواب ما هو بحسب الشركة تارة **والخصوصية** أخرى فقوله[107] **معًا** للمعية الثبوتية لا للمعية الآنية كما يتوهم كالإنسان بالنسبة إلى زيد وعمرو فإنه إذا قيل زيد وعمرو ما هما يجاب بأنهما إنسان[108] وإذا قيل [46 أ] زيد ما هو يجاب أيضًا بأنه إنسان **وهو النوع ويرسم بأنه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالعدد** أي بالشخص **دون الحقيقة في جواب ما هو** واحترز [109] بقوله مختلفين بالعدد عن الجنس وخاصته والعرض العام والفصل البعيد وبجواب ما هو عن الفصل القريب وخاصة النوع.

وإما غير مقول في جواب ما هو لا بحسب الشركة ولا بحسب الخصوصية **بل مقول في جواب أي شيء هو في ذاته**. اعلم أن السؤال بأي شيء هو عندهم عن المميز له فإنْ قُيِّد[110] بـ'في ذاته'[111] فَعن المميز الذاتي فيجيب بالفصل وإن [قُيِّد] بـ'في عرضه' فعن العرضي فبالخاصة وإن أطلق فعن المطلق فأنت[112] مخير ولذا قال **وهو الذي يميز الشيء عما يشاركه في الجنس كالناطق بالنسبة إلى الإنسان** فإنه يميزه عما يشاركه في الحيوان وفيه أيضًا تنبيه على أن كل ماهية لها فصل فلها جنس ألبتة بناء على امتناع تركيب ماهية عن[113] أمرين متساويين كما هو مذهب المتقدمين ولم يعتبر خلاف المتأخرين في جوازه تدبر! **وهو الفصل** قريب إن ميزه عن المشاركات في الجنس القريب وبعيد إن [كان] في [الجنس] البعيد[114] **ويرسم بأنه كلي مقول**[115] **على الشيء في جواب أي شيء**[116] **هو في ذاته** يخرج به الخاصة وخروج الثلاثة ظاهر.

---

[101] ر: يسأله.

[102] أ، ب: أو.

[103] ر – والفرس ما هما يجاب بأنهما حيوان وإذا قيل الإنسان.

[104] ر – في جواب ما هو واحترز بمختلفين بالحقائق.

[105] أ، ب:إلي.

[106] أ، ب: عارضان.

[107] ر – فقوله.

[108] ر: الإنسان.

[109] ب: واختلف.

[110] ر – قيد.

[111] ر: نفى ذاته.

[112] ر: فإنك.

[113] أ: على.

[114] ر – إن ميزه عن المشاركات في الجنس القريب وبعيد إن في البعيد.

وأما العرضي فإما أن يمتنع انفكاكه عن الماهية أي من حيث هي هي ويسمى لازم الماهية أيضًا كالزوجية للأربعة والفردية للثلاثة **وهو العرض اللازم أو لا يمتنع** أي ما يجوز مفارقته وإن لم يفارق[117] أصلًا **وهو العرض المفارق**[118] كالسواد للحبشي والبياض للرومي تدبر!

وكل واحدٍ منهما [46 ب] **إما أن يختص بحقيقة واحدة وهو الخاصة كالضاحك بالقوة** خاصة لازمة **وبالفعل** خاصة مفارقة **للإنسان وترسم بأنها كلية تقال**[119] **على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً عرضيًّا.**

وإما أن يعم أي كل من اللازم والمفارق **حقائق** قوله **فوق واحدة** إشارة إلى أن المراد بالحقائق ما فوق الواحد بطريق عموم المجاز **وهو العرض العام كالمتنفس بالقوة** عام لازم **وبالفعل** عام مفارق **للإنسان وغيره من الحيوانات ويرسم بأنه كلي يقال على ما تحت حقائق مختلفة قولاً عرضيًّا** والمشهور أن العرضي قسمان عام وخاص وكل منهما قسمان لازم ومفارق وهو الظاهر من جعل الكليات خمسًا.

ثم اعلم أن الكليات الخمس من الأمور المختلفة[120] باختلاف الاعتبار فإن اللون جنس للأسود ونوع للمكيف وفصل للكثيف وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان فلا بد من اعتبار قيد الحيثية في تعريف الخمس أي من حيث هو كذلك وأيضًا كونها خمسًا بالنسبة إلى أفرادها وإلا فبالنسبة إلى حصصها كلها أنواع حقيقية فلا تغفل!

[القول الشارح]

ولما فرغ من مبادئ التصورات شرع في مقاصدها فقال **القول الشارح** أي هذه المباحث مباحث التعريف وإنما سمي قولاً لكونه مركبًا دائمًا ولو بالآخر عند الجمهور أو غالبًا عند المحققين وشارحًا لإيضاحه المعرف.

اعلم أن التعريف المعتبر عندهم اثنان حقيقي واسمي الأول ما يقصد به[121] تصور الشيء بكنهه[122] أو بوجهه والثاني ما يقصد به تفصيل مفهوم اللفظ[123] بكنهه [47 أ] أو بوجهه[124] و[125] لمناسبته الأول غرضهم غالبًا أراد بيان أقسامه الأربعة فقال **الحد** أي الكامل المتبادر منه ولذا[126] قال **قول** أي مركب عقلي أو لفظي **دال على ماهية الشيء** أي تمام ماهية المتبادر منها ولذا قال **وهو الذي يتركب عن جنس الشيء وفصله القريبين**[127] **كالحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان وهو الحد التام** ولما ورد وما الحد الناقص قال:

---

115 ر: يقال.

116 أ: اللاشيء.

117 ر: يفارقه.

118 ر – وهو العرض المفارق.

119 أ: يقال.

120 ر: المختلطة.

121 ص: – به.

122 ص: إما بكنهه:

123 أ، ب، ر – اللفظ

124 ر – والثاني ما يقصد به تفصيل مفهوم اللفظ بكنهه أو بوجهه.

125 أ، ب: أو.

126 أ، ر: كذا.

127 ر: القريب.

والحد الناقص هو الذي يتركب عن الجنس البعيد وفصله القريب كالجسم الناطق أي غالبًا إذ قد[128] يكون بالفصل القريب فقط كالناطق ولعله[129] تركه اختيارًا لمذهب الجمهور وقيل لأنه إن كان بمعنى[130] جسم أو جوهر له النطق[131] ونحوه كان كالجسم الناطق بعينه وإن كان بمعنى شيء[132] له النطق ونحوه لم يكن حدًّا لأن الشيئية عارضة وفيه أن الظاهر أنه[133] بمعنى ذات له النطق فتدبر! وكثيرًا ما يجيئ الحد في عبارة المتأخرين بمعنى التعريف الجامع المانع فلا تغفل!

والرسم التام هو الذي يتركب عن جنس الشيء القريب صفة الجنس **وخواصه اللازمة** الظاهرة وخاصته اللازمة **كالحيوان الضاحك في تعريف الإنسان** وإنما كان رسمًا ناقصًا لا حدًّا ناقصًا لأن المشهور أن المركب من الداخل والخارج خارج وإنما سمى تامًّا لمشابهة الحد التام في ذكر الجنس القريب.

والرسم الناقص هو الذي يتركب عن عرضياتٍ تختص جملتها من حيث الجملة **بحقيقة واحدة كقولنا في تعريف الإنسان إنه ماشٍ على قدميه عريض الأظفار بادي البشرة مستقيم القامة ضحّاكٌ بالطبع** والمقصود زيادة الإيضاح [47 ب] وإلا يكفي بعضها كما لا يخفى ويقدر أيضًا أي غالبًا إذ قد يكون بالخاصة وحدها كالضاحك وبالجنس البعيد والخاصة كالجسم الضاحك كما في الشمسية بل حَصَره فيها في هذين القسمين وكلام المصنف مبني على ما قاله[134] العلامة التفتازاني في شرحها وكثيرًا ما يضعون العوارض العامة مواضع الأجناس البعيدة لما[135] فيه من زيادة الإيضاح وسهولة الاطلاع فلا يلزم أن يكون كل قيد في التعريف للاطلاع على الذاتي أو للتمييز[136] كما لا يخفى فالاحتمال في المعرف المعتبر عندهم سبعة تذكر ولا تنس! وههنا أبحاث شريفة وشحنا بها التكملة فلا يليق بهذا المقام.

[القضايا]

ولما فرغ من[137] مقاصد التصورات شرع في مبادئ التصديقات فقال **القضايا** تذكر **القضية** لغة بمعنى القضاء وهو الحكم بمعنى أداء الواقع واصطلاحًا **قول** أي مركب عقلي حقيقةً ولفظي مجازًا **يصح أن يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب فيه** لكونه[138] مركبًا تامًّا خبريًّا[139] يحتمل في نفسه الصدق والكذب فيخرج المركبات الناقصة والتامة الإنشائية والاخصر الأوضح قول يحتمل الصدق والكذب كما في التهذيب.

---

[128] ر: وقد.
[129] أ: أو لعله.
[130] ر – بمعنى.
[131] أ، ر: المنطق.
[132] أ: الشيء.
[133] ر – أنه.
[134] ر، ص : قال.
[135] ر: كما.
[136] ر: وللتمييز.
[137] ر: عن.
[138] ر: ليكون.
[139] أ: جزئيًا.

وهي ثلاثة باعتبار الحكم **إما حملية** إن حكم فيها بثبوت شيء لشيء[140] أو سلبه عنه **كقولنا زيد كاتب** وليس بعالم **وإما شرطية متصلة** إن حكم فيها باتصال نسبة لنسبة أو عدمه[141] **كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود** وليس إن كانت الشمس طالعة فالليل موجود **وإما شرطية منفصلة** إن حكم فيها بانفصال نسبةٍ لنسبة[142] أو عدمه **كقولنا** [48 أ] **العدد إما زوج وإما فرد**[143] وليس العدد إما أن يكون زوجًا وإما أن يكون منقسمًا بمتساويين وفي مثال المصنف مسامحة إذ ظاهرة حملية مرددة المحمول كما لا يخفى ولم يذكر سوالبها لظهور الأسماء في موجباتها حتى يطمئن المبتدئ بها دونها تدبّر!

والجزء الأول من الحملية يسمى موضوعًا لأنه وضع لأن يحمل عليه ثم الغالب أنه يراد به ما صدق عليه المفهوم من الأفراد الشخصية ويسمى ذات الموضوع وقد يراد المفهوم ويسمى وصف[144] الموضوع وعنوانه **والثاني محمولاً** لحمله على الأول غالبًا ولو[145] بالسلب ولا يراد منه ذات المحمول بل وصفه وعنوانه دائمًا **والجزء الأول من الشرطية** متصلة كانت أو منفصلة **يسمى مقدمًا** لتقدمه في الذكر طبعًا وإن تأخر[146] وضعًا **والثاني تاليًا** لتلوّه وتبعيته لذلك.

والقضية مطلقًا **إما موجبة** إن كان الحكم بالثبوت **كقولنا** في الحملية **زيد كاتب وإما سالبة** إن كان بعدمه **كقولنا** فيها **زيد ليس بكاتب** وأمثلة الشرطيات[147] قد تقدمت.

وكل واحد منهما[148] في الغالب ثلاثة باعتبار الموضوع في الحملية[149] وباعتبار زمان المقدم في الشرطية فيخرج[150] الطبيعية[151] التي يكون الحكم فيها على طبيعة الموضوع ومفهومه نحو الإنسان نوع والحيوان جنس **إما مخصوصة** وتسمى شخصية أيضًا إن كان الحكم على شخص معين أو في زمان معين **كما ذكرنا** أي المخصوصة الحملية وأما مثال المخصوصة الشرطية المتصلة إن جئتني في هذه الجمعة فأنا أكرمك [48 ب] أو لا[152] أضربك **و**[153] **إما كلية مسورة** وتسمى[154] محصورة أيضًا إن كان الحكم على جميع أفراد الموضوع أو في جميع أزمان المقدم **كقولنا** في الكلية **كل إنسان كاتب ولا شيء من الإنسان بكاتب** وفي الشرطية المتصلة كلما

140 ر: بشيء.
141 أ: عدمية.
142 ر – لنسبة.
143 ر: إما أن يكون زوجًا أو فردًا.
144 ر: وصوف.
145 ب: أو لو.
146 ر: تأخرت.
147 ر: الشرطية.
148 أ، ب: منها.
149 أ: الجملة.
150 ر: فجراح.
151 أ، ر: الطبيعة؛ ص: الطبعية.
152 ر: ولا.
153 ر: أو.
154 ر: ويسمى.

كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو فالليل[155] ليس بموجود **وإما جزئية مسورة** وتسمى محصورة أيضًا إن كان الحكم على بعض[156] الأفراد أو في بعض الأزمان **كقولنا بعض الإنسان كاتب**[157] **وبعض الإنسان ليس بكاتب.**

اعلم أن السور للإيجاب الكلي في الحملية كل وجميع ولام الاستغراق وما في معناها وفي الشرطية كلما[158] ودائمًا ومتى وما في معناها وللإيجاب الجزئي في[159] الأولى بعض وواحد وما في معناهما وفي الثانية قد تكون[160] وربما[161] وما في معناهما وللسلب[162] الكلي في الأول لا شيء ولا واحد وفي الثانية ليس البتة وللسلب الجزئي في الأول ليس كل وليس بعض وبعض ليس وفي الثانية قد لا يكون.

وإما أن لا يكون كذلك[163] أي مخصوصة ومسورة **وتسمى**[164] **مهملة** لإهمال السور فيها **كقولنا** في الحملية **الإنسان** اللام للعهد الذهني أو[165] للجنس مرادًا به الفرد مطلقًا تدبر! **كاتب والإنسان**[166] **ليس بكاتب** وفي الشرطية إن جاء أو[167] إذا جاء زيد فأكرمته والمهملة في قوة الجزئية إن لم تكن من مسائل العلوم وإلا[168] ففي قوة الكلية نحو الفاعل مرفوع والمفعول منصوب والمضاف إليه مجرور وقيل السالبة المهملة نحو لم يقم إنسان في قوة السالبة الكلية لوقوع موضوعها في حيز النفي وفيه أن المختار أنه [49 أ] سالبة كلية.

والمتصلة قسمان باعتبار كيفية الاتصال **إما لزومية** إن لزم[169] التالي للمقدم **كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود** قالوا منشأ اللزوم كون المقدم علة التالي أو بالعكس أو كونهما معلولي علة واحدة أو متضايفين وفيه أنهم إن أرادوا بالعلة العلة[170] الموجبة أي المؤثرة[171] فلا يصح مثالهم[172] لها بطلوع الشمس وإن أرادوا المستلزمة[173] فلا حاجة إلى إخراج الآخرين عن الأولين تأمل! **وإما اتفاقية** إن[174] لم يلزم **كقولنا إن كان الإنسان ناطقًا كان الحمار ناهقًا.**[175]

---

155 ر: أو لا لليل.

156 أ – بعض.

157 أ – بعض الإنسان كاتب.

158 ر: كلها.

159 أ، ر – في.

160 أ، ر: يكون.

161 ر + يكون.

162 ر: وفي الثانية.

163 ر: لذلك.

164 ر: ويسمى.

165 أ، ب: و.

166 ر: الإنسان.

167 أ، ب، ر: و.

168 في هامش ر: أي إن كان من مسائل العلوم.

169 ر: أي لزوم.

170 ر – العلة.

171 أ، ب: إلى مؤثر؛ ص: الموجبة المؤثرة.

والمنفصلة ثلاثة باعتبار كيفية الانفصال أيضًا **إما حقيقية** وهي التي يحكم فيها بالتنافي بين المقدم والتالي في الصدق والكذب معًا أو بعدمه بينهما فيهما **كقولنا** في الموجبة **العدد إما زوج وإما فرد** وفي السالبة ليس العدد زوجًا أو منقسمًا بمتساويين **وهي مانعة الجمع والخلو**[176] **وإما مانعة الجمع فقط** وقد يحذف قيد فقط فتكون أعم من الحقيقية **كقولنا هذا الشيء إما حجر وإما**[177] **شجر** فإنه لا يجوز تحققهما معًا بل يجوز رفعهما معًا وسالبتها[178] بزيادة لا فيها **وإما مانعة الخلو فقط** وقد يحذف فتكون أعم **كقولنا زيد إما أن يكون في البحر وإما أن لا يغرق** فإنه لا يجوز رفعهما معًا بل يجوز تحققهما معًا وسالبتها بذكر لا في المقدم وحذف لا في التالي فإن كل مادة صدق فيها موجبة منع الجمع[179] كذب فيها سالبة وصدق سالبة منع الخلو وبالعكس وكذا من جانب سالبتهما تدبر حتى تفهم فإنه نفيس!

وقد تكون المنفصلات [49 ب] الثلاثة[180] **ذات أجزاء**[181] ثلاثة أو أكثر فالثلاثة **كقولنا العدد إما زائد أو ناقص أو مساوٍ** والكلمة إما اسم أو فعل أو حرف والأكثر كقولنا العنصر إما تراب أو ماء أو هواء أو نار والكلي إما جنس أو فصل أو نوع أو عرض عام أو خاص ثم العدد الزائد في عرفهم ما يزيد المجتمع من كسور التسعة عليه كاثني عشر والناقص ما ينقص عنه كالأربعة والمساوي ما يساويه كالستة.

واعلم أن هذا بحسب الظاهر وإلا فالمنفصلة لا يتركب أكثر من جزءين لأن الانفصال نسبة[182] واحدة فلا تتصور إلا بين الشيئين فالمثال المذكور ثلاث منفصلات في الحقيقة.

[التناقض]

ولما فرغ من القضايا شرع في بيان أحكامها الغالبة فقال **التناقض** أي[183] بين القضايا إذ الكلام فيه وما بين المفردات فاختلافها[184] بوجود لا ونحوه في أحدها[185] كحجر ولا حجر وما يشملها[186] ما يقال رفع كل شيء نقيضه **وهو اختلاف القضيتين**[187] خرج اختلاف المفردين والمختلفين **بالإيجاب والسلب** خرج اختلافهما بالحمل والشرط والعدول والتحصيل وغيرها[188]

---

172 ر – مثالهم.

173 أ، ب: المستلزم.

174 ر: أي.

175 ر: فالحمار ناهق.

176 ر + معًا.

177 ر: أو.

178 أ، ب: وسالبتهما.

179 أ، ب: الكذب؛ في هامش ص: الخلو، صح.

180 ر – ثلاثة.

181 ر + أي.

182 ر: بنسبة.

183 ر + ما.

184 أ، ب: فاختلافهما.

185 أ، ب: أحدهما.

186 ر: يشملها.

187 ر: القضيين.

بحيث يقتضي ذلك الاختلاف **لذاته**[189] أي لا لأجل واسطة نحو زيد إنسان وزيد ليس بناطق والواسطة مساواة المحمولين ولا لخصوص[190] مادة كما في قولنا كل إنسان حيوان ولا شيء من الإنسان بحيوان وكذا موجبتهما الجزئية **أن يكون أحديهما صادقة والأخرى كاذبة كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب ولا يتحقق ذلك إلا بعد اتفاقهما** في ثمانية وحدات بل في عشرة **في الموضوع والمحمول والزمان والمكان والإضافة والقوة** [50 أ] **والفعل** عدّهما واحدًا والظاهر أنهما اثنان **والجزء والكل** عدهما واحدًا والظاهر أنهما اثنان أيضًا **والشرط**.

هذا هو المشهور واختار[191] المحققون مذهب الفارابي وهو الاتحاد في النسبة الخبرية إذ لا حصر فيها لارتفاع التناقض باختلاف الآلة والمفعول به والحال والتمييز[192] ونحوها ولأن اتحادها يستلزم اتحادها واتحاد غيرها[193] كاتحاد المقدم والتالي والاتصال والانفصال واللزوم والعناد والاتفاق والإطلاق ونحوها واختلاف واحد منها يستلزم اختلافها[194]

ونقيض الموجبة الكلية إنما هي السالبة الجزئية وبالعكس **ونقيض السالبة الكلية إنما هي الموجبة الجزئية** وبالعكس **كقولنا كل إنسان حيوان وبعض الإنسان ليس بحيوان ولا شيء من الإنسان بحيوان وبعض الإنسان حيوان**[195] **فالمحصورات** الأربع[196] **لا يتحقق التناقض** فيها **إلا بعد اختلافهما في الكم لأن الكليتين قد تكذبان كقولنا كل إنسان كاتب** أي بالفعل وإلا فهي صادقة **ولا شيء من الإنسان بكاتب** أي بالفعل أيضًا **والجزئيتين قد تصدقان كقولنا بعض الإنسان كاتب وبعض الإنسان ليس بكاتب**. واعلم أن المهملة في قوة الجزئية والشخصية في قوة الكلية فحكمها[197] حكمها.[198]

[العكس]

العكس أي المستوي المتبادر الغالب **وهو** لغة خلاف الشيء واصطلاحًا **أن يصيّر** بتشديد الياء أي يجعل **الموضوع** في الحملية والمقدم في الشرطية **محمولاً** فيها وتاليًا فيها **والمحمول** وكذا التالي **موضوعًا** ومقدمًا **مع بقاء السلب** [50 ب] **والإيجاب بحاله** أي كل واحدٍ[199] بحاله **والتصديق والتكذيب بحاله** لأن العكس لازم للأصل فالمراد من كون التكذيب بحاله أنه إن كذب العكس كذب الأصل على ما هو شأن اللزوم لا إن كذب الأصل كذب العكس كما هو المتبادر وتسامح المصنف لظهوره وكثيرًا ما يُطلق العكس على القضية الحاصلة من[200] التبديل.

---

188 ر، ص: وغيرهما.

189 أ: بذاته.

190 أ، ب: بخصوص.

191 ر: واختاره.

192 ر: التميز.

193 ر: ولأن اتحادهما واتحاد غيرهما.

194 ب: اختلافهما.

195 ر، ص: ليس بحيوان.

196 ر: أربع.

197 ص: فحكمهما.

198 ص: حكمهما.

199 ص: كل واحد منهما.

200 ر: بين.

والموجبة الكلية لا تنعكس كلية لجواز أن يكون المحمول أعم نحو كل إنسان حيوان ولذا قال **إن يصدق قولنا كل إنسان حيوان ولا يصدق كل حيوان إنسان بل تنعكس جزئية لأنا إذا قلنا كل إنسان حيوان و**[201] **صدق نجد شيئًا**[202] بل أشياء[203] **موصوفًا** بل موصوفة **بالإنسان والحيوان فيكون بعض الحيوان إنسانًا والموجبة الجزئية أيضًا تنعكس جزئية بهذه الحجة والسالبة الكلية تنعكس سالبة كلية وذلك بين في نفسه** أي لا حاجة إلى الحجة ولما كان بديهيًا خفيًّا أراد إزالة خفائه بالتنبيه فقال **فإنه إذا صدق لا شيء من الإنسان بحجر صدق لا شيء من الحجر بإنسان** وإلا يصدق بعض الحجر إنسان وبطلانه بديهي جلي **والسالبة الجزئية لا عكس لها لزومًا** أي كليًّا **لأنه يصدق بعض الحيوان ليس بإنسان ولا يصدق عكسه** وقد تنعكس لخصوص المادة كبعض الإنسان ليس بحجر وبالعكس وكثيرًا ما يراد بالعكس اللغوي كما يقال كل إنسان حيوان ولا عكس أي لغويًّا أي كليًّا إذ[204] عكس القضية لغة مثلها في الكم والكيف.

[القياس]

ولما فرغ من مبادئ[205] التصديقات شرع في مقاصدها فقال [51 أ] **القياس** هذا هو المقصد الأقصى والمطلب الأعلى من المنطق وجميع ما تقدم مقدمة له في الحقيقة وهو لغةً إجراء حكم المعلوم في المجهول واصطلاحًا **قول** أي مركب عقلي أو لفظي باعتبار دلالته عليه ولما لم يلاحظ فيه معنى الاشتقاق قال **مؤلف من أقوال** والمراد ما فوق الواحد يشمل القياس المفرد والمؤلف من مقدمتين والمركب المؤلف من مقدمات ثلاثة فصاعدًا سواء[206] موصول النتائج بأن يصرح نتيجة المقدمتين ويضم ثالثة[207] إليها إلى أن يحصل المطلوب أو[208] مفصولها[209] بأن لا يصرح إلى أن يحصّل **متى سلّمت** عند الخصم فيشمل الأدلة التحقيقية والإلزامية **لزم عنها** أي من حيث المجموع إذ الهيئة الاجتماعية جزء منها عندهم ولذا أرجع الجمهور[210] الضمير إلى القول الأول حيث قالوا لزم عنه ثم قالوا خرج به الاستقراء التام والناقص والتمثيل القطعي والظني الذي يسميه الفقهاء قياسًا على أن الهيئة غير معتبرة فيها وقد يرجعان إلى صورة الاقتران فيوجد الحال[211] في كبرى ثاني الأول وصغرى ثاني الثاني **لذاتها** خرج ما يلزم منه كخصوص مادة كالمساواة في الاستثنائي أو لأجل واسطة مقدمة غريبة[212] كما في قياس المساواة وهو ما أُلِّف من مقدمتين فصاعدًا محمول أوليهما موضوع الأخرى فإنه منتج[213] إن صدقت المقدمة الغريبة كمساوي مساوي الشيء مساوٍ له وإلا فغير منتج كنصف نصف[214] الشيء نصف له **قول** يقال له النتيجة

---

201 ر: أو.

202 ص + معينًا.

203 ص + معينة.

204 ر: إن.

205 ص: بيان مبادئ.

206 ر، ص + كان.

207 ر: ثالثه.

208 أ، ب: و.

209 ر: مفصولاً.

210 ر: رجع الجمهور.

211 ر، ص: الخلل.

212 ر: جزئية.

213 ر: ينتج.

214 أ، ب + له.

والمطلوب والدعوى **آخر**[215] [51 ب] أي مغاير لكل من المقدمتين وإلا لكان هذيانًا إن لم يقع فيه تغير ما وإلا لكان مصادرة على المطلوب وهي[216] جعل المقدمتين أو أحديهما عين[217] النتيجة بتغير ما ليقع الالتباس ومنها كون النتيجة وإحدى مقدمتيه متضايفين ومنها توقف العلم بالمقدمتين أو أحديهما على العلم بالنتيجة فالخمسة باطلة لاشتمالها على الدور المبطل.

وهو بحسب الصورة والهيئة قسمان **اقتراني** إن لم يكن النتيجة أو نقيضها مذكورة فيه بالفعل بل بالقوة **كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث** بعد إسقاط الأوسط سمى به لاقتران[218] الحدود الثلاثة فيه **وإما استثنائي** أحدهما[219] فيه بالفعل أي بمادته وهيئته لا بنسبة لأنها إخبارية في النتيجة تقييدية في القياس **كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود** فالنتيجة مذكورة فيه ولو قلنا **لكن النهار ليس بموجود فالشمس ليست بطالعة** كان نقيضها مذكورًا[220] فيه سمى به لاشتماله على أداة الاستثناء أعني لكن.

والمكرر بين مقدمتي القياس أي الاقتراني **يسمى حدًّا أوسط**[221] لتوسطه بين طرفي المطلوب **وموضوع المطلوب يسمى حدًّا أصغر** لأنه في الغالب أقل أفراد من المحمول **ومحموله يسمى حدًّا أكبر**[222] لأنه في الغالب أكثر أفرادًا **والمقدمة التي فيها الأصغر** وهي المقدمة الأولى دائمًا **تسمى صغرى** لأنها ذات الأصغر وصاحبة **والمقدمة التي فيها الأكبر** وهي الثانية دائمًا **تسمى كبرى** لأنها ذات الأكبر ومشتملة [52 أ] عليه **وهيئة التأليف من الصغرى والكبرى تسمى شكلاً** تشبيهًا لها بالشكل الذي هو الهيئة الحاصلة من إحاطته حدًّا أو حدودًا بالمقدار.

والأشكال أربعة لأن الحد الأوسط إن كان محمولاً في الصغرى وموضوعًا في الكبرى فهو الشكل الأول لأنه بديهي الإنتاج[223] ووارد على النظم الطبيعي وهو انتقال الطبيعة من الشيء إلى الواسطة التي تقتضي حكمه[224] حكم الشيء ثم إلى الحكم **وإن كان بالعكس فهو الرابع** كقولنا كل إنسان حيوان وكل ناطق إنسان فبعض الحيوان ناطق **وإن كان موضوعًا فيهما فهو الثالث** كقولنا كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق فبعض الحيوان ناطق قدمه لتقدم الموضوع **وإن كان محمولاً**[225] **فيهما فهو الثاني** كقولنا كل إنسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان فلا شيء من الإنسان بحجر وإنما كان ثانيًا لمشاركته الأول في أشرف مقدمتيه وهو الصغرى ولاشتماله على موضوع المطلوب كالأول.

فهذه هي الأشكال الأربعة المذكورة في المنطق فعليك بها **والشكل الرابع منها بعيد عن الطبع جدًّا** لمخالفته الأول القريب من الطبع جدًّا في مقدمتيه **والذي له عقل سليم وطبع مستقيم لا يحتاج إلى رد الثاني إلى الأول** بعكس الصغرى أو الكبرى لأنه لكمال

---

215 في هامش ر + مصادرة.

216 ب: وهو.

217 أ: عن.

218 ر: لاقتراني.

219 أ: أن أحدها.

220 أ، ب: مذكور.

221 ر: أوسطًا.

222 ر: أكسرًا.

223 ر: للإنتاج.

224 أ: حكم.

225 أ، ب، ر: أو محمولا.

قربه من الأول يفهم نتيجته[226] بعد التأمل الصادق بخلاف الثالث والرابع **وإنما ينتج الثاني عند اختلاف مقدمتيه بالإيجاب والسلب** إذ هو شرطه وينتج[227] السالبتين وأما شرط الثالث فإيجاب الصغرى وكلية إحدى المقدمتين وينتج الجزئيتين وأما شرط الرابع فإيجاب المقدمتين[228] مع كلية الصغرى [52 ب] أو اختلافهما مع كلية إحديهما وينتج الجزئيتين إلا ضربه الثالث[229] وهو[230] سك جك فإنه ينتج سك[231] ولم يبينها[232] لقلة استعمالها بالنسبة إلى الثاني[233] وإنما الشائع هو الشكل الأول ولذا قال:

والشكل الأول هو الذي جعل معيار العلوم أي ميزان النتائج والتصديقات **فنورده**[234] **ههنا ليجعل دُستورًا** بالضم أي مرجعًا يكتفى بها في العلوم **وينتج منه المطلوب كله وشرط إنتاجه إيجاب الصغرى وكلية الكبرى وضروبه المنتجة أربعة** وينتج المطالب الأربعة والقياس يقتضي ستة عشر فسقط الثمانية بالشرط الأول والأربعة بالثاني.

الضرب الأول موجبتان كليتان ينتج موجبة كلية **كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث والثاني** كليتان والكبرى سالبة كلية كقولنا **كل جسم مؤلف ولا شيء من المؤلف بقديم فلا شيء من الجسم بقديم والثالث** الموجبتان والصغرى جزئية ينتج جزئية[235] كقولنا **بعض الجسم مؤلف وكل مؤلف محدث فبعض الجسم محدث والرابع** موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة[236] جزئية كقولنا **بعض الجسم مؤلف ولا شيء من المؤلف بقديم فبعض الجسم ليس بقديم.** وإنما رتبوا كذلك لأن المقدمات أشرف في إفادة الأحكام.

والقياس الاقتراني خمسة باعتبار تركّبه[237] من الحمليات والشرطيات والمختلطات **إما من حمليتين** كما مر غير مرة وهو الغالب ويسمى اقترانيًا حمليًا وكل واحد من الأربعة الآتية اقترانيًا شرطيًا **وإما من متصلتين كقولنا إن كانت الشمس** [53 أ] **طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودًا فالأرض مضيئة ينتج إن كانت الشمس طالعة فالأرض مضيئة**[238] لأن ملزوم الملزوم[239] ملزوم **وإما من منفصلتين كقولنا كل عدد إما فرد أو زوج**[240] **وكل زوج إما زوج الزوج** أي منقسم إلى الواحد بمتساويين **أو زوج الفرد** أي غير منقسم **ينتج كل عدد إما فرد أو زوج**[241] **الزوج أو زوج الفرد** لأنه هو الباقي بعد إسقاط الأوسط الذي هو الزوج **وإما من حملية**

---

[226] ر: نتيجة.

[227] ر: نتيجه.

[228] ر – وينتج الجزئيتين وأما شرط الرابع فإيجاب المقدمتين.

[229] أ، ب: إلا ضرب الثالث.

[230] ر – وهو.

[231] سك، أي بمعني سالبة كلية؛ جك، أي بمعني موجبة كلية. (الناشر.)

[232] ب: يبينهما.

[233] ر: الثانية.

[234] أ، ب: فلنورده.

[235] ر – ينتج جزئية.

[236] أ، ب – سالبة.

[237] أ: تركيبه.

[238] ر– ينتج إن كانت الشمس طالعة فالأرض مضيئة.

[239] ر: اللزوم.

[240] أ + إما فرد أو زوج.

[241] أ، ب + و زوج.

ومتصلة كقولنا كلما كان هذا إنسانًا فهو حيوان وكل حيوان جسم ينتج كلما كان هذا إنسانًا فهو جسم وإما من حملية ومنفصلة كقولنا كل عدد إما فرد وإما زوج وكل زوج فهو منقسم بمتساويين ينتج كل عدد فهو إما فرد أو منقسم بمتساويين[242] **وإما من متصلة ومن منفصلة كقولنا كلما كان هذا إنسانًا فهو حيوان وكل حيوان فهو إما أبيض أو أسود ينتج كلما كان هذا إنسانًا فهو إما أبيض أو**[243] **أسود** وههنا أبحاث شريفة وإن لم تكن غالبة في الاستعمال لخصناها في التكملة.

ولما فرغ من بيان القياس الاقتراني شرع في الاستثنائي فقال **وأما القياس الاستثنائي** فأقله مركب من مقدمتين أيضًا الأولى مقدمة شرطية والثانية استثنائية وشرطه كلية الشرطية أو اتحاد وقتهما **فالشرطية الموضوعة فيه إن كانت متصلة** أي لزومية إذ الاتفاقية لا ينتج ولم يقيد لظهوره **فاستثناء عين المقدم** وقد يقال وضع المقدم **ينتج عين التالي** دائمًا لأن وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم [53 ب] كقولنا كلما كان هذا إنسانًا فهو حيوان لكنه إنسان ينتج أنه حيوان وهو عين التالي **واستثناء نقيض التالي** وقد يقال رفع التالي **ينتج نقيض المقدم** لأن انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم **كقولنا إن كان هذا إنسانًا فهو حيوان لكنه ليس بحيوان ينتج أنه ليس بإنسان.**

وأما استثناء عين التالي فلا ينتج عين المقدم لأن وجود اللازم لا يستلزم وجود الملزوم لأنه قد يكون أعم ولا نقيض المقدم نقيض التالي لأن انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لأنه قد يكون أخص نعم ينتج الأربعة في مادة المساواة لكون كل حينئذٍ ملزومًا ولازمًا

وإن كانت منفصلة فإن حقيقية[244] فالمنتج أربعة عين كل نقيض الآخر وبالعكس[245] وإن مانعة الجمع[246] فاثنان عين كل نقيض الآخر فقط وإن مانعة الخلو[247] فاثنان أيضًا نقيض كل عين[248] الآخر فقط وأشار إلى جميع ذلك بقوله **فاستثناء عين أحد الجزئين ينتج نقيض الآخر** وهذا في الحقيقية[249] ومانعة الجمع **واستثناء نقيض أحدهما ينتج عين الآخر** هذا في الحقيقية[250] أيضًا ومانعة الخلو والأمثلة ظاهرة.[251]

[الصناعات الخمس]

ولما[252] فرغ من بيان أقسام القياس بحسب الصورة أراد بيان أقسامه بحسب المادة وهو خمسة وتسمى بالصناعات الخمس فقال

242 أ، ب، ص: ينتج كل عدد إما فرد وإما منقسم بمتساويين.

243 ر: وإما.

244 ر: حقيقة.

245 ر: فقط.

246 ر: الخلو.

247 ر – فاثنان عين كل نقيض الآخر فقط وأن مانعة الخلو.

248 ر + نقيض.

249 ر: الحقيقة.

250 ر: الحقيقة.

251 في هامش ر + كقولنا إما أن يكون العدد زوجًا أو فردًا لكنه فرد فهو ليس بزوج لكنه زوج فهو ليس بفرد.

252 ر: لما.

البرهان أي من أقسام القياس البرهاني[253] **وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية لإنتاج اليقين** وهو اعتقاد جازم مطابق ثابت والبرهان قسمان لمي إن كان الاستدلال بالمؤثر على الأثر وإني[254] إنْ [كان] بالعكس.

واليقينيات أي البديهيات منها التي هي أصولها **ستة** وأما فروعها فالنظريات [54 أ] المفيدة لليقين[255] المعلومة بواحدة[256] منها، الأول[257] **أوليات** وهي قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور طرفيها **كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل أعظم من الجزء و** الثاني **مشاهدات** وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحس الظاهر وهي الحسيات **كقولنا الشمس مشرقة والنار محرقة** أو الباطن وهي[258] الوجدانيات نحو لنا جوع وعطش **و**الثالث **مجربات** وهي قضايا يحكم العقل بها بتكرر مشاهدات مفيدة لليقين **كقولنا شرب السقمونيا**[259] **يسهل الصفراء و** الرابع **حدسيات** بفتح الحاء وهي قضايا يحكم العقل بها بحدس قوي من النفس مفيدة للعلم وهو سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب لسنوحها[260] دفعة بخلاف الفكر فإنه تدريجي محتاج إلى تجشم[261] الكسب كانتقال النبي عليه السلام من الألفاظ إلى معانيها لا كالمجتهدين **كقولنا نور القمر مستفاد من الشمس** وفيه تدبر ونظر **و** الخامس **متواترات** وهي قضايا يحكم العقل بها بسماعها من قوم بل أقوام لا يجوز توافقهم على الكذب **كقولنا محمد عليه السلام ادعى النبوة وأظهر المعجزة على يده** كالقرآن العظيم الذي هو النظم المنزل على رسولنا المنقول عنه تواترًا **و** السادس **قضايا قياساتها معها** وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة قياسها لا يغيب وسطه عن الذهن عند حضور طرفيها[262] **كقولنا الأربعة زوج بسبب وسط حاضر في الذهن** عند تصور الطرفين **وهو الانقسام بمتساويين** وكذا[263] الثلاثة فرد والحاصل أن العقل فيها إما أن لا يحتاج إلى شيء أو إلى واحد منها [54 ب] بحسب الاستقراء.

وإما غير اليقينيات[264] فسبعة أيضًا المظنونات، والمقبولات ممن يعتقد أنه لا يكذب، [ومشهورات أي بين الناس،[265]] والمسلمات عند الخصم أو عند أهل صناعة، ومخيلات[266] أي قضايا إذا أوردت على النفس أثرت فيها تأثيرًا عجيبًا من قبض أو بسط نحو الدنيا جيفة وطالبها كلاب والوهميات الكاذبة، والمشبهات أي الكاذبات المشبهات بالأوليات أو المشهورات كقضايا الملحدين بأن

---

253 ر – البرهاني. ص: البرهان.

254 في هامش ص: لإفادته الثبوت في العقل فقط.

255 أ: اليقين.

256 ب، ر: بواحد.

257 ب: الأولي.

258 أ: أو البطن و هما؛ ب: أو البطن فهي؛ ر: والباطن منهما.

259 ر، ص: السقمونيات.

260 في هامش ر: أي لظهورها.

261 في هامش ص: التجشم زحمة.

262 ر – قياسها لا يغيب وسطه عن الذهن عند حضور طرفيها.

263 أ، ب: ونحو.

264 ر: البقيات.

265 مأخوذة من *إيساغوجي الجديد* لالمؤلف القارسي في نفس الموضوع لتتميم الغير اليقينيات إلي السبعة كما قال هاكذا. ربما هذا سهو من المؤلف، لأن هذه العبارة غير موجودة في كل النسخ التي في أيدينا. (الناشر).

266 أ، ر: أو مخيلات.

حقائق الأشياء سراب وخيال وليست بثابتة في الخارج ثم الاعتبار في الخمسة الأول إلى أوصافها فلا مانع من أن تكون واحدة من اليقينيات النظرية في نفس الأمر أو كاذبة.

والجدل عطف على البرهان **وهو قياس مؤلف من مقدمات مشهورة** نادرًا[267] أو من مقدمات مسلمة للخصم غالبًا لدفعه وإلزامه ولذا قالوا كل جواب وسؤال[268] يتبنى على الأمر المحقق في الواقع فتحقيق وعلى المسلم فجدل وإلزامي.

والخطابة وتسمى أمارة أيضًا **وهو قياس مؤلف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه أو مظنونة** للخصم بل للمدعى أيضًا و'أو' لمانعة الخلو والمقصود إنتاج[269] الظن.

والشعر وهو قياس مؤلف من مقدمات تنبسط منها النفس أو تنقبض والمقصود منه انفعال[270] النفس قبضًا أو بسطًا للترهيب أو الترغيب كما يفعله الوعّاظ.

والمغالطة وهي قياس فاسد صورةً بأنه لم يوجد فيه شرط الإنتاج أو مادةً[271] ولكثرة طرقه حصر البيان[272] على هذا فقال **قياس مؤلف من مقدمات كاذبة شبيهة بالحق** ويسمى سفسطة كما يقول السفسطائية الكفرة[273] [55 أ] والملاحدة الفجرة لا حقيقة لشيء[274] من الأشياء إلا لله[275] فإنها شبيهة بقول أهل الحق لا حقيقة واجبة بالذات لشيء[276] من الأشياء إلا لله[277] بناء على أن الصفات الذاتية واجبات بالغير مع أن المختار أنها واجبات بالذات أيضًا[278] **أو** مقدمات كاذبة شبيهة **بالمشهورة**[279] وتسمى مشاغبة كقول الوجودية الكفرة لا وجود لشيء من الأشياء[280] إلا لله[281] بل كل موجود معدوم بل مظاهر الوجود ﴿كبرت كلمة تخرج من أفواههم﴾[282] فإنها شبيهة بقول مشهور من الصوفية المتشرعة الواصلة إلى أقصى مراتب[283] الكرامة لا وجود لشيء أي في نظر العارف

---

267 في هامش ص: كقولنا العدل حسن والظلم قبيح.

268 أ: سؤال وجواب.

269 ر: النتائج.

270 أ، ر: انتقال.

271 ر: أمارة.

272 أ، ر: ولكثرته قصر البيان؛ ب: ولكثرته قصد البيان.

273 ص: شبيهة بالحق كأقوال الفلاسفة الكلامية الكفرة.

274 ر: بشيء.

275 ر: الله تعالى.

276 ر: حقيقة بشيء.

277 ر: الله.

278 ر– أيضًا؛ ص – بناء على أن الصفات الذاتية واجبات بالغير مع أن المختار أنها واجبات بالذات أيضًا؛ و في هامشها: فإن حقيقة غير الله تعالي ممكنة.

279 ر: بالمشهور.

280 ص – من الأشياء.

281 ر: الله.

282 سورة الكهف، الآية 5.

283 ر: روايته.

وملاحظته لا في الواقع إلا لله[284] لاستغراقه في الملاحظة وغيبوبته على كل ما سواه[285] حتى عن نفسه وضروريات أحواله **أو مقدمات وهمية كاذبة** لا صادقة إذ الوهم ربما يصدق وربما يكذب كما يقول غلاة المبتدعة توهمًا وتقليدًا لشيوخهم[286] الضالة أنه[287] لا يمكن الوصول إلى الله تعالى[288] وإلى التقرب[289] والكرامة إلا برفض الشريعة والتمسك بالحقيقة ولا يعرفون أن كل حقيقة بلا شريعة باطلة إذ كل باطن يخالفه ظاهر فهو باطل.

والعمدة أي المعتمد[290] عليه لكل عاقل في كل مسألة ودعوى[291] عقليةً أو نقليةً **هو البرهان** القاطع من البراهين العقلية والنقلية **لا غير** من الأدلة الأربعة وغيرها من التقليدات المحضة فإن تحصيل العقائد الحقة وتزييل العقائد الباطلة ليس إلا به ولذا قال الله تعالى: ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[292]

وليكن هذا آخر الرسالة في المنطق. فالحمد لله على الفراغ من تأليف هذا الشرح [55 ب] في يوم وليلة والصلاة والسلام على رسولنا محمد خاتم النبين[293] خير البرية وعلى آله وأصحابه ذوي النفوس الذكية وعلى من تبعهم إلى يوم القيام في العقائد والأحكام الشريعة اللهم اختمنا بالإيمان والإسلام بحرمة سيد الأنام.

تم بعون الله عز وجل ليلة الأحد الثالثة من ذي الحجة لسنة خمس وثمانين ومائة وألف من هجرة من له الفضل والشرف عليه الصلوة والسلام ألف ألف وهي أيضًا ليلة أول البر والعجز على يد كاتبه عبد الرحمن ابن الحاج محمد أفندي تجاوز الله عنهما وعن سائر مؤمنين حررته حين ذاكرته لبعض المستفيدين هذا المفتقر والحمد لله العلي المقتدر.[294]

---

284 ر: الله.

285 ص: وغيبوبته عن كل مرسوم وموهوم.

286 ر: لشيومهم.

287 أ: أنها.

288 أ، ر– تعالى.

289 ر: التقريب.

290 ر: المعتمدة.

291 ر: دعوى؛ ص – و دعوى.

292 سورة النمل، الآية 64.

293 أ، ب – النبيين؛ ص – خاتم النبيين.

294 ر: تمت هذه الشرح على إيساغوجي من مصنفات أستاذنا العلامة المشهور فضله بين الخاص والعامة في يد عبد الحقير الحاج محمد بن الحاج حسن الكانقري غفر الله لهم ولمن أحبهم ودعا لهم أجمعين آمين. سنة 1159 ص: تم تأليفه في غرة صفر الخير ١١٥٨، وتم تحريره من يد العبد الضعيف خليل بن الحاج إبراهيم أغا، ١١٦٨.

KAYNAKÇA

Akpınar, Cemil. "Dâvûd-i Karsî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 9:29-32. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Bağdadlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ʿârifîn*. 2 cilt. Ankara: MEB Yayınları, 1951.

Bursalı Mehmed Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. 3 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1344/1925.

Çapak, İbrahim ve Ferruh Özpilavcı. "Bir Kıbrıslı Müderris Davud-i Karsî'nin el-Îsâgûcî el-Cedîd ve'd-Durri'l-Ferîd Adlı Risâlesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 2 (2015): 7-35.

el-Âmâsî, Âkifzâde. *el-Mecmûʿ fi'l-meşhûd ve'l-mesmûʿ*. Ali Emîrî Efendi Arabî, 2527: 1b-114b. Millet Ktp.

el-Fârâbî, Ebû Nasr Mehmed b. Tarhan. *İḥṣâu'l-ʿulûm*. nşr. Ali Bu Mülhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, 1996.

el-Rouayheb, Khaled. "Post-Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic: Some Thirteenth- and Fourteenth-Century Discussions". *Arabic Sciences and Philosophy* 22 (2012): 69-90.

et-Teftâzânî, Saʻdüddin. "Tehẕîbu'l-manṭıḳ". *Şerḥu'l-Ḫabîṣî alâ metni Tehẕîbi'l-manṭıḳ* içinde. Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Muhammed Ali Sabîh ve Evlâdihî, ts.

Görgün, Tahsin. "Molla Fenârî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 30: 247. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Hüsâm Kātî, *Şerḥu Îsâġûcî,* Muhyiddin Tâlişî. *Ḥâşiyetu Muḥyiddîn ʿalâ Şerḥi Îsâġûcî li Ḥasmekâtî* içinde. nşr. Murʻî er-Reşîd. Dımeşk: Nursabah Yayıncılık, 2012.

İbn Sînâ. *Şifâ-Burhân*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2006.

Karsî, Dâvûd. *el-Îsâġûci'l-cedîd ve'd-Durri'l-Ferîd*. "Bir Kıbrıslı Müderris Davud-i Karsî'nin el-Îsâgûcî el-Cedîd ve'd-Durri'l-Ferîd Adlı Risâlesi" içinde. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 2 (2015): 7-35.

Karsî, Dâvûd. *el-Velediyyetü'l-cedîde*. Reşid Efendi, 1090: 137b-140b. Süleymaniye Ktp.

Karsî, Dâvûd. *Risâle fî iḫtiyârâti'l-cüzʾiyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye*. Çelebi Abdullah, 387: 111b-123a. Süleymaniye Ktp.

Karsî, Dâvûd. *Şerḥu Îsâġûcî*. Beyazıt, 3129: 41b-55b. Beyazıt Yazma Eser Ktp.

Karsî, Dâvûd. *Şerḥu Risâleti uṣûli'l-ḥadîs̱*. thk. Halil İbrahim Kutlay. Amman: Ervika, 2016.

Karsî, Dâvûd. *Şerḥu'l-Îsâġûci'l-cedîd*, Reşid Efendi, 1090: 163b-197b. Süleymaniye Ktp.

Karsî, Dâvûd. *Şerḥu'l-Ḳasîdeti'n-nûniyye*. Kasîdecizâde, 166: 1b-78a. Süleymaniye Ktp.

Karsî, Dâvûd. *Şerḥu'l-Velediyyetü'l-cedîde*. Reşid Efendi, 1090: 148b-162b. Süleymaniye Ktp.

Kılıç, Yasin. "Râtib Ahmed Paşa, Hayatı, Edebî Şahsiyeti, Dîvânının Tenkitli Metni ve İncelemesi". Yüksek Lisans tezi, Atatürk Üniversitesi, 1996.

Mahmûd Mağnisevî, *Muġni't-ṭullâb*. thk. Mahmud Ramazan el-Bûtî. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2003.

Molla Fenârî. *el-Fevâ ʾidü'l-Fenâriyye fî Şerḥi Îsâġûcî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1287/1870.

Ömer Rıza Kehhâle. *Muʿcemu'l-müellifîn*. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993/1414.

Özcan, Tahsin. "Saçaklızâde Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 35:368-370. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Özel, Ahmet. "Nablûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 32:268-270. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Özpilavcı, Ferruh. "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", *İslâmî ilimler Dergisi* 7, sy.1 (2012): 145-158.

Özpilavcı, Ferruh. "Klasik Mantık Metinleri Bağlamında Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'nin Muhtasaru'l-Mantık İsimli Eseri". *İslâmî İlimler Dergisi* 10, sy. 2 (Güz 2015): 7-23.

Öztürk, Resul. "Dâvud-i Karsî (1169/1756): Kelâmî Görüşleri ve Kaynakları", Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 41 (2014): 77-99.

Pakalın, Mehmed Zeki. *Sicill-i Osmânî*. hz. Numan Akbayar. 6 cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Tâlişî, Muhyiddin. *Ḥâşiyetu Muḥyiddîn ʿalâ Şerḥi Îsâġûcî li Ḥasmekātî*. nşr. Murʿî er-Reşîd. Dımeşk: Nursabah Yayıncılık, 2012.

Vakanüvis Subhi Mehmed Efendi. *Subhî Tarihi*. hz. Mesut Aydıner. İstanbul: Kitabevi, 2007.

Erişim: 12 Haziran 2017. http://islamsci.mcgill.ca/RASI/docs/pipdi.htm#dd2

Erişim: 20 Haziran 2017. http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/Arapca_Tahkik_Dizgi_Bibliyografya_Esaslari.pdf